UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

K583p

Erwin Kircher
Philosophie der Romantik

Aus dem Nachlaß herausgegeben

123702
24 | 7 | 12

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1906

Von diesem Buche wurden 20 Abzüge zum Preise von zwanzig Mark für jedes Exemplar auf Büttenpapier hergestellt, in Ganzpergament gebunden und handschriftlich numeriert

Wir übergeben mit dieſem Buche die hinterlaſſenen Manuſkripte des früh verſtorbenen Erwin Kircher der Oeffentlichkeit. Sie ſind in den meiſten Teilen unvollendet geblieben, aber wir ſind überzeugt, daß auch die Bruchſtücke jedem, der den Problemen der Romantik nachgegangen iſt, ein Bild romantiſchen Lebens geben werden, wie es ſich nur in dieſer einen Seele ſpiegeln konnte, in der Seele eines Menſchen, der ſelbſt ein Romantiker war und doch ſchon genug ſpätere Ideale in ſich aufgenommen hatte, um die eigentliche romantiſche Schule überſehen und ihr Weſentliches erkennen zu können.

Wir konnten die Manuſkripte nicht wahllos veröffentlichen; manches im einzelnen ſchon Ausgearbeitete mußte um der Klarheit des Ganzen willen ausgeſchieden werden. Es war unſer einziger Geſichtspunkt, den inneren Zuſammenhang der Teile zu wahren, den einheitlichen Sinn der ganzen Arbeit klar zum Ausdruck kommen zu laſſen. Bei der Zuſammenſtellung der verſtreuten Blätter konnten wir nicht immer mit völliger Sicherheit verfahren; doch glauben wir, daß an allen

wesentlichen Stellen kein Zweifel herrschen kann. Wir haben uns soviel wie möglich aller Ergänzungen enthalten, nur manche Abschnitte und Sätze auf die knappste Art vervollständigt und untereinander verbunden. Im ganzen wie im einzelnen ist manches kurz und abgerissen stehen geblieben; auch gelegentliche Wiederholungen waren nicht zu vermeiden, wo derselbe Gedanke in einem anderen Zusammenhange nicht entbehrt werden konnte. Wir zogen dies willkürlichen Ergänzungen oder Aenderungen vor.

Was in seiner endgültigen Fassung aus dem Buche geworden wäre, läßt sich ohnehin nicht absehen. Es sind die Aufzeichnungen eines Dreiundzwanzigjährigen, den in seinen letzten Jahren dauernde Krankheit am Schaffen hinderte. Aber auch so, wie es vorliegt, nicht als sein Werk, sondern als Vorbereitung zu seinem Werk, wissen wir, daß es uns vergönnt ist, etwas Seltenes damit zu geben: die frühen Gedanken eines Menschen, der wie das Sonnenlicht aus allen Dingen ihre Schönheit lockte, der umfassend und reich war wie Friedrich Schlegel und rein und ernst wie Novalis.

Margarete Susman Dr. Heinrich Simon

Inhalt

Seite

Vorwort .. III

Romantiſches Leben .. 1

Hemſterhuis .. 7
Einleitung .. 8
Lebenswerte .. 12
Univerſum und Gott .. 26
Das goldene Zeitalter der Seele .. 32

Friedrich Schlegel .. 35
I. Lebenselemente .. 36
II. Bildungselemente .. 56
Idealismus als Kulturphiloſophie .. 56
Äſthetiſcher Idealismus .. 64
III. Wiſſenſchaftliche Begründung der neuen Weltanſchauung .. 72
Kultur und Wiſſenſchaft .. 72
Reine Wiſſenſchaft und Geſchichte .. 76
Bildungsformen und Kulturverlauf .. 92
IV. Neue Kultur- und Kunſtideale .. 99
Reine und angewandte Äſthetik .. 99
Die reine Griechheit .. 111
Neue Inhalte der modernen Bildung .. 114
Schiller und Friedrich Schlegel .. 124
V. Ausbildung der romantiſchen Theorie .. 134
Cykliſche Philoſophie .. 134
Klaſſiſch und romantiſch .. 151
Wilhelm Meiſter als romantiſches Buch .. 157
Univerſalpoeſie .. 166
Die neue Schönheit .. 169

Novalis .. 177
Sophie .. 178
Die „Hymnen an die Nacht" .. 181

Schelling .. 189
Der transzendentale Idealismus .. 190
Naturphiloſophie und Romantik .. 222
Abſoluter Idealismus .. 243
Der Gott der Romantik .. 284

Romantiſches Leben

Romantisches Leben erwacht zu ungefähr gleicher Zeit in England und in Deutschland. Unendlich vielgestaltig sind die Formen dieses Lebens und Denkens. Und dennoch ist darin nur ein Grunderlebnis: das Erwachen der Seele. Für dies Erleben haben wir noch immer nur Bilder. Gewiß ist nur eins: es wird hier etwas Neues als Wirklichkeit empfunden, als Dasein, als Leben. Es wird alles selbstverständlicher, einfacher, klarer, reiner. Es ist ein bestimmtes Gefühl da von dem, was Leben ist, und es will sich durchsetzen. Woher dies Neue plötzlich kommt, was es ist, dafür haben wir keine Antwort. Es ist nur ein Bild, wenn man außen und innen scheidet; es ist nur eine Hypothese, wenn man von bewußt und unbewußt spricht. Es handelt sich einfach um eine seelische Wirklichkeit. Sie wird als etwas unendlich Reines empfunden und nichts in ihr kann schlecht sein. Und sie ist etwas ganz Einfaches; die großen komplizierten Erscheinungen des inneren Lebens treten zurück; ein Mensch „hat Seele, was viel ist". Man achtet die Leidenschaften nicht mehr so hoch, die immer nur entstehen können, wenn dies Einfache, Reine, das wie die Quelle des Lebens selber ist, durch bestimmte Vorstellungen, durch fixe Ideen aufgejagt, aufgewühlt wird. Man stellt die Freude höher als den Schmerz, den Rhythmus höher als irgendein bestimmtes Vorstellen, das in ihm abläuft. Denn Freude und Rhythmus sind eins, sind das Geschehen selber, dem reinen Wesenhaften der Seele näher als der Schmerz, der immer ein bestimmtes Vorstellen ist, das unser inneres Leben starr macht, beherrscht, das die Bewegungen hemmt. Man spricht von Klang und Mißklang, wenn man vom Leben der Seele spricht. Man empfindet in den starken, einfachen Akzenten der Lust und der Unlust. Man stellt das Schweben, das Leichtsein höher als das schwere Haften und Feststehen auf sicherer Erde, das freie Spiel der Kräfte höher als die einseitig große, beschränkt starke Kraft. Man hat eine Realität in sich, der man allein glaubt, von der man allein Freude und Schmerz erhält, in der alle Seligkeit und alle Trauer ist.

Dies sind die Ausgangspunkte. Das Leben wird einfacher, reiner. Vieles scheidet als unwesentlich aus. Was anderen nur wie seltne Augenblicke kommt, wird nun alles, wird Wirklichkeit. Man sucht Leben, Dasein immer zu spüren und sich zu schaffen.

Romantik geht nicht aus von dumpfem Taumel des Gefühls. Dies ist wohl da, Kampf, Schmerz, Ekel, trübe Nachflut empfindsamer Stimmungen — aber es ist nicht das Wesentliche, nicht der Keimpunkt des Neuen, sondern hindurch gehen die neuen Losungen: Besonnen sein, das Herz mehr ehren als die Begriffe, zartere Organe als die Worte. So schreibt Friedrich Schlegel an den Bruder: „eine gewisse Besonnenheit überhaupt ist das sicherste Kennzeichen des Helden", und später: „meine Selbständigkeit geht nicht über Recht und Schönheit hinweg, sie schämt sich nicht der Weisheit zu gehorchen."

„Heiterkeit des Geistes" erstreben sie; „die Weltkenntnis des Voltaire, die schöne Begeisterung Shaftesburys, die Gewalt Rousseaus." Der Geist soll leicht sein. „Ein echter Geist trägt das Haupt stolz empor. Was von ihm kommt und um ihn ist, soll jedes in seiner Art das beste und edelste sein."

Ein ganz neues Wahrheitsgefühl entsteht. Die Wirklichkeit der Seele rein, wahrhaftig, rücksichtslos leben: dies heißt ihnen „Bildung". Umgang, Geselligkeit sind nicht weniger „der Anstrengung aller willkürlichen Kräfte würdig" als irgend eine andere Beschäftigung. „Es ist falsch, nur Arbeit für die Zukunft verdienstlich zu finden. Aber die meisten leben in Hoffnung und Einbildung, ich will aber in der Gegenwart und in der Wahrheit leben."

Sie empfinden alle, daß sie nicht verstanden werden, daß sie der Welt als „Sonderlinge" gelten. Wackenroders sanfte Natur hat darum nicht recht den Mut, das innere Leben rücksichtslos durchzuführen; Caroline und vor allem Friedrich führen ihr Leben ganz in diesem Wahrheitsenthusiasmus. Friedrich fühlt, man fliehe ihn, weil er wahrer ist, als man sein darf. Keiner hat von dieser Wahrhaftigkeit des inneren Lebens eine größere Vorstellung als er. „Die höchste Begeisterung kann kaum ein Bild der Wahrheit erschwingen." „Zeige mir auch nur ein Gesicht

ganz wahr, rein von allen Spuren der verborgensten Lüge und List, ein Gesicht, das nicht lügen kann... In der Wirklichkeit sah ich nie ein ganz wahres Gesicht."

Bis zu zerreißendem Skeptizismus führt ihn dies Bewußtsein. Eine esoterische Philosophie müsse das Lügen in Schutz nehmen; feine, nicht deutlich bewußte Lügen seien der Menschheit so notwendig, als schwach zu sein und das Schreckliche zu fliehen. Er zweifelt, ob in vielen Leben ein einziger Moment ohne Lüge war, „und in keiner Erdenfreundschaft kann die Wahrheit ganz erreicht werden." Dasselbe steht in einem Brief Carolines.

Die Kraft des Enthusiasmus ist der innerste Sinn der Romantik. Sie ist nicht Schwärmerei, aber sie ist die Quelle aller Sittlichkeit. Sie hebt weit hinweg über alle „launichten Ansichten", die man von sich selber hat. Wenn diese herrschend werden und „jemand sich selbst ein Spielwerk ist, der ist verloren, und hingegen, wer sich selbst liebt, der ist auf dem Wege etwas Großes zu werden".

Das „große Ganze des Geistes", die innere Bildungskraft, das ist nur aus dieser Kraft des Enthusiasmus zu verstehen, mit der der einzelne sein Leben gestaltet. Denn sie ist das „Vermögen der Ideale". Sie steigert und erhöht unser Dasein, sie schafft Werte, sie enthüllt den inneren Gott in uns. Wer sein Leben, das Bild seines Lebens nicht mit der Kraft dieses Enthusiasmus, dieser zeugenden Liebeskraft ergriffen hat, der kann sich niemals selber lieben und nie ein inneres Ganzes werden. Das Innerste des Menschen muß schöpferisch sein. Es muß „der verzehrende Trieb nach Tätigkeit", nach innerem Schaffen und Werden oder „wie ich ihn noch lieber nennen möchte, die Sehnsucht nach dem Unendlichen" da sein.

Denn diese innere Kraft ist das Allgemeine und „Reine" im Menschen. Die ewigen Zwecke und Richtungen entspringen daraus jedem in einer ihm eigenen Bestimmung, und „eben die rechten Zwecke machen den Wert des Menschen, und echter Verstand und echter Mut können nur

mit diesen verbunden sein." Nur von da aus kann über Wert oder Unwert entschieden werden. Wer dies in einem Menschen nicht ergriffen hat, der hat ihn nicht verstanden. Darin liegt die große Kunst des Verstehens: man muß die Menschen studieren, bis man dies Gemeinschaftliche findet, dies „Ewig-Gute" im Leben eines Menschen, das seine Ehre und Liebe rechtfertigt.

„Es ist etwas Großes, den Menschen nicht nach seinen baren Taten, sondern nach seinem inneren Leben wägen zu können; nur der Weise vermag es." Dies innere Leben verrät sich in den kleinsten Äußerungen, es ist die Bildungskraft dieses Menschen. Wo sie rege ist, da kann der Mensch nicht in Kleinmut versinken. „Du trägst den schönen Namen Mensch mit Ehren; der Quell der Liebe und Freude in deiner Brust ist zu rein und zu stark, als daß niederer Unmut und unwürdiger Trotz ihn auf lange Zeit trüben und zurückpressen könnte."

Heilig gehalten werden darum die großen Quellen des Enthusiasmus: Liebe und Freundschaft. „In der Tiefe meiner Seele dämmert ein erhabenes Bild der Freundschaft." „Eine Verbindung mit mir, die lange bestehen soll, muß auf gegenseitiger Anregung der Sittlichkeit beruhen — denn diese Verbindung nimmt ewig zu. Vor allem aber muß der, den ich lieben soll, fähig sein, nur in einem zu leben und über einem alles zu vergessen."

Alles hat eine Quelle: Sehnsucht nach dem Unendlichen. Sie wird als Grundkraft gespürt, sie wird wirklich nur in der Liebe. — Dies ist das Bildungsideal der Romantik. In Enthusiasmus und Liebe sollen die „wundervollen Kräfte" des Menschen ausgelöst werden, dann nur kann das Gefühl unserer göttlichen höheren Natur in uns durchdringen, dann nur kann die innere Helle und Vollendung erreicht werden.

Dieser Idealismus des Menschentums, dieser Glaube an eine bildende Kraft in der Seele, deren Atem die schaffende Liebe ist, dies Vertrauen auf den inneren Gott, auf das Ewig-Gute des wahrhaft gelebten inneren Seins ist die Lebenswurzel aller Romantik.

Hemſterhuis

In der Stadt des Idealismus und der Vernunftherrschaft, in der ungeheuren Zwingburg des sich selbst bewußt gewordenen Geistes, hat sich das Volk der romantischen Gedanken zuerst angesiedelt. Von hier aus geschah die Eroberung des objektiven Daseins, die weiten Entdeckungszüge in die geschichtliche Welt, in die Gebiete des Bewußten und Unbewußten, des schöpferischen Geistes und der bewußtlos schaffenden Naturproduktion, die die wichtigste Grundlage zum System unserer modernen Geisteswissenschaften gelegt haben. Was aber schon dieser Zeit der zuversichtlichen Entdeckungsfahrten das Gepräge romantischer Taten gibt, ist der Zusammenhang seelischer Erlebnisse und ursprünglicher Überzeugungen vom Gehalt des Daseins, auf den all dies bezogen wird. Es ist dies ein Grundstrom unmittelbarer Philosophie, der nicht aus den Gedanken des Vernunftidealismus genährt ist, der überhaupt vorerst nicht sich theoretisch in dies System der Philosophie einzustellen sucht: es sind ursprüngliche Vorgänge in der Seele selber, die hier in schwärmerischen Gedanken sichtbar werden, neue Wertungen, die sich auf die Totalität des inneren Lebens beziehen, während ja der Idealismus mit schroffer Einseitigkeit nur die der Vernunft unterworfenen Seelenbezirke zu seiner Grundlage nahm.

Wo romantische Gedanken zuerst sichtbar werden, gehen sie auf die Allseitigkeit der persönlichen Kultur aus, da gründen sie sich auf die Forderungen eines neuen seelischen Lebens und Welterfahrens.

Es ist nicht möglich, die große Tatsache des neuen Seelenlebens auf wissenschaftliche Formeln zu bringen. Ricarda Huch, die neuromantische Künstlerin, hat die Fülle dieser Erscheinungen unter dem Symbol des Apollinischen und Dionysischen zu umfassen gesucht. Gewiß ist nur dies: daß unter dieser Generation ein Erwachen der Seele bemerkbar wird, wie vorher nicht seit den Tagen der Mystiker. Die Begriffe stehen machtlos vor diesen Erscheinungen. Es ist eine Zeit des gewaltigsten Getümmels, der allgemeinen Anarchie, unter den Völkern wie unter den

Gedanken, in der Moral der großstädtischen Gesellschaft wie in den Formeln der Wissenschaft.

Man nannte damals die Zeit das französische Jahrhundert: nach den großen Entdeckungen der französischen Chemie. Man empfand wohl etwas Symbolisches darin, daß die Gesetze der Lösung und Mischung unter den Elementen im Zeitalter Rousseaus und der französischen Revolution aufgefunden wurden. Wie waren alle Sicherheiten gelöst, wie waren elementare und ungebundene Lebensgewalten in die Ordnungen des säkularen Geistes, in die Lebenssysteme der Aufklärung hereingebrochen.

Und in diesen Zeiten erwachte das Leben der Seele. An den verschiedensten Orten Europas tauchen Gedanken, Dichtungen, Erlebnisse auf, um die man die ganz reinen Fäden der Seele selber wieder sich schlingen sieht. Ein Beamter der holländischen Staatskanzlei schreibt platonische Gespräche, in denen ein Hauch sokratischer Weisheit mitten in Gedanken eines neuen Seelenreichtums fühlbar ist. Zwischen zwei Schlössern, zwischen einigen sächsischen Salinenorten und den Höhen von Jena geht ein Leben voll der zartesten, kühnsten Gedankenflüge dahin, ohne viel Kampf und Ringen, in der unmittelbaren Gewißheit eines guten und neuen Lebens, eines ganz freien und hellen Menschentums.

Was die Gedanken und die Erlebnisse dieser Menschen verbindet, das ist zunächst nicht ein Inhaltliches oder ein bestimmter formaler Ablauf ihres inneren Lebens. Ganz verschieden ist die Art, wie ihr Empfinden in den drei großen Schichten des europäischen Gefühlslebens: in der Gefühlsseligkeit des Empfindsamen, im Intellektualen der Aufklärung und im Naturalistischen der Geniezeit verwurzelt ist; ganz verschieden ist vollends die Art, wie sich ihr Gedankenleben aus den so differenten Kulturströmungen des 18. Jahrhunderts nährt.

Das Wesentliche ihres Tuns und Empfindens ist dies, daß sich der Begriff der Realität für sie völlig zu wandeln beginnt. Es soll nicht mehr der Dualismus des bisherigen idealen Lebens gelten, hier die harte Wirklichkeit, die die Gesetze des Tuns und Lassens, das Leben des Alltags im Kreislauf seiner Pflichten bestimmt, und dort das Leben der

ausschwärmenden Seele, der in Phantasie und Einbildungskraft erbauten idealen Sphäre, in der sich das Gefühl nach allem Jammer und Druck des Wirklichen ersättigen kann. Vielmehr wird nun das eigentlich allein wahre, allein gültige Leben als eine positive Sphäre der Seele selber empfunden, in der das Ideale real und das Reale ideal ist, in der die Seele sich den Zusammenhang der Welt in jedem Einzelnen neu und persönlich erschaffen muß, nicht nur die Welt der Träume und der Phantasie, sondern den Alltag selber mit seinen unendlichen Beziehungen, das dem Verstand nicht durchdringbare Geflecht seelischer Aneignungen und Wertungen, das jede Minute des inneren Lebens ausmacht und bestimmt. Erst wo diese Sphäre sich erfüllt hat, wo diese innere und imaginäre Welt sich zu der allein gültigen Wirklichkeit gefestigt hat, wo die tausend unwägbaren Wahrnehmungen des Verstandes, des Gefühls, der Einbildungskraft sich zu einem Zusammenhang verschlungen haben, in dem der persönlichste, innerlichste Rhythmus unserer Seele in seinem mitschwingenden Leben die Gesetze unseres Daseins uns kundgibt, erst da soll die Vernunft ein Recht haben, ihr begreifbares und logisch bestimmbares Für und Wider auszusprechen.

Diese innerste und nun als real empfundene Sphäre ist das Leben des Gefühls, der elementaren Empfindungen, der nur als mystisch uns erlebbaren Grundschicht unseres Daseins, nicht im Sinn einer dunklen Ruhstätte unseres kaum bewußt mehr genießenden Seins, sondern als das helle Reich der Seele, in dem alle intellektualen Kräfte unseres Wesens sich erst ihre Rechtfertigung und ihre letzten Gewißheiten holen sollen. Alle Entscheidungen und Werte unseres Lebens, auch die der sich selbst bestimmenden Vernunft verwirklichen sich uns in einem Lustmechanismus, der durch die Resonanzen unseres untersten, Körper und Geist gleichmäßig durchdringenden und beherrschenden Wesens bestimmt ist und der bei den meisten nur unterbewußt mit im Spiel ist. Diese Grundschicht unseres Wesens selber soll nun der Geist, die handelnde Bewußtheit, in seine Gewalt nehmen. Wer diese allgemeinste Richtung nicht von vornherein ins Auge faßt, wird sich im romantischen Denken nicht zurechtfinden.

Das Leben und Denken der führenden Romantiker ist in gewissem Sinn

ein einziger großer Versuch, das Werk der Geistesbildung und der persönlichen Kultur in diese Grundschicht einzubauen und fest zu gründen, sich dieser Fundamente selber zu versichern. In diesem Sinn wird „Bildung" das große Studium der Romantik. Wo diese Bestrebungen persönlicher Kultur sich aus den Tendenzen des philosophischen Idealismus zu rechtfertigen versuchen, da beginnen — im Philosophischen — die spezifisch romantischen Gedankenbildungen.

Aber ehe dies eintritt, hat dies Werk, das eigene Selbst in seinem ganzen Reichtum in die Gewalt zu nehmen, schon eine mannigfache Entwicklung durchlaufen, und als die Philosophie Kants und Fichtes diese jungen Denker noch rein theoretisch beschäftigt, hat das Grunderleben ihres neuen Selbst- und Weltgefühls schon seinen Philosophen gefunden in Franz Hemsterhuis, der als der erste und auf lange hin der einzige Philosoph dieses Weltgefühls gelten kann. Er wurde von allen Romantikern als zum neuen Geist gehörig, als einer der Ihren immer empfunden und gefeiert. Kein andrer wirkte im stillen so nachhaltig auf die Ausbildung und Deutung der unmittelbaren Lebensgefühle, die den Unterstrom der romantischen Welt ausmachen, und die mit den Forderungen des als gewiß empfundenen Lebens dann auch wieder in die Gedankenreihen des Idealismus eindrangen. Die Geschichte der Romantik in Kunst, Wissenschaft und Philosophie ist im Grunde nur die Geschichte der Deutungen, die dieser seelische Unterstrom im Zusammenhange und in der Auseinandersetzung mit den Zeitgedanken gefunden hat.

Im Lebenszustand des Weisen beginnt sich das höchste Gut, das unbedingt Wertvolle des menschlichen Daseins zu verwirklichen und zu erfüllen. In dieser Glückseligkeit sind die Quellen aller Wertungen der Hemsterhuisschen Philosophie, hier erhalten sie ihren Sinn, hier rechtfertigen sie das ganze System. Alle Vermögen der Seele haben hier den Einheitspunkt ihres besten Strebens und Verlangens. In diesem Ideal erreicht die Aufklärung einen soweit vorgeschobenen Grenzpunkt ihres Lebensempfindens, daß er in das romantische Denken unmittelbar hineinragt.

Alles konzentriert sich in diesem System um wenige letzte Lebenswertungen. Die Art, wie diese erfaßt und begründet sind, macht das Neue dieses Welterlebens und dieses Denkens aus. Es kehren dieselben Ausdrücke häufig wieder: Ordnung, Einheit. Sie erhalten ihre sinnlichste Ausprägung im Bild der Harmonie und Dissonanz, es sind also lauter Begriffe, die gewöhnlich als ästhetische gelten. Hier sind sie viel tiefer erfaßt: als Inbegriff und Symbol des höchsten Guts und hier werden zugleich an die seelischen Inhalte, in denen sie sich ausprägen sollen, neue Forderungen gestellt.

Es ist in dem inneren Leben Hemsterhuis' eine seltsame Mischung vorwegnehmender Gedanken und ganz zeitechten Seelenlebens. Durchaus neue Lebenswertungen und ein neuer Rhythmus der Seele verwirklicht sich hier noch zum Teil im Gefühlsstoff des 18. Jahrhunderts. Hemsterhuis ist gar nicht ein spezifisch ästhetischer Denker. Seine Lebensgefühle wurzeln durchaus in der Aufklärung. Er empfindet nie artistisch. Wo er von seinem tiefsten Kunsterleben spricht, ist er eher moralempfindsam; sein Grundgefühl scheint äußerlich dem Humanitätsempfinden nicht fern zu sein; die weltumfassende Liebe, in der alle Menschen Brüder werden, in der ein uferloses Ideal der Gleichheit sich verwirklichen soll, geht manchmal auch in seinem Denken über persönliches Dasein und die Werte des historischen, individuellen Lebens ver-

ſtändnislos ſchwärmend hinweg. Die Lebenswurzeln dieſer Moral ſcheinen zum Teil auch in einem empfindſamen Selbſtgenuß feſtzuliegen: „So rinnen, indem wir die Leiden eines tugendhaften Menſchen erleichtern, unſere Tränen aus Mitleid oder aus Vergnügen.“ — „Bei dem Zuwachs der Vollkommenheit oder Reizbarkeit des moraliſchen Sinns kann der Menſch ſeiner ſelbſt am beſten genießen.“ „Die Gemütserregung bei erhabener Muſik iſt keine andere als bei der Erzählung moralheroiſcher Handlungen,“ aber wie ſehr ſie beide Male mit geniemäßiger Intenſität auftritt, „mit Zittern, mit einer Art von Erſtarrung im Herzen, die mit einem Kitzel in den Adern bis in die letzten, äußerſten Teile des Körpers verbunden iſt,“ ſo ſcheint ſie häufig doch nicht tiefer zu gehen, als bis zu dem empfindſamen Schauer ſchwärmeriſcher Gefühlsekſtaſen.

Und doch iſt zu unterſt in Hemſterhuis' Seele eine Schicht, über die ſolche Gefühlswellen faſt wie ein willkürliches Spiel gleiten, ein Lebensgrund, von dem durch all dies inhaltliche Erfülltſein, Wogen und Wallen eine magnetiſche Lichtflut heraufdringt, die den eigenen Rhythmus dieſes Wellenſpiels bedingt und allem den Anſchein einer ganz neuen ſeeliſchen Welt gibt. In dieſer Schicht ruht alles, was fruchtbar wurde von ſeinem Denken.

An das, was man gewöhnlich die ideale Welt, die Empfindungswelt nennt, werden hier neue Forderungen geſtellt. Alles, was exiſtiert, ſteht in ewigen Zuſammenhängen. Auch das pſychiſche Weltall iſt ein ungeheures Gewebe von realen Beziehungen; wir ſind alle in ſolchen Beziehungen befangen; wie in einem Geflecht von tauſend unſichtbaren, unendlich zarten Fäden lebt jede Seele in der Geſellſchaft und im Univerſum. Das Leben der Seele iſt eine Geſchichte; die Seele ſoll ſich erſt entdecken, damit ſie das Univerſum entdecken kann.

Unſere ſeeliſche Erkenntnis iſt noch unvollkommen, unſer moraliſcher Sinn hat noch nicht die Schärfe und Beſtimmtheit unſerer gewöhnlichen Sinne. Von Liebe, Haß ſollen wir ſo deutliche Begriffe, ein ſo lichtes Wiſſen haben wie von Baum und Strauch. Die ganze ſeeliſche Sphäre iſt ſo wirklich, ſo erkennbar, ſo geſetzmäßig, wie nur irgend die hörbare

und sichtbare im Universum. Alles Tun und Empfinden muß nichtig und verworren sein, wenn diese Sphäre nicht völlig in unser erkennendes Bewußtsein tritt. Sie steht in Beziehung mit unseren Sinnen. Das moralische Organ ist selber ein Sinn, der Entwicklung fähig wie jeder andere. Es gehört Aufmerksamkeit, das stille Aufmerken der Seele dazu, das jedesmal ein reales Verhältnis zu den Dingen hervorbringen soll, damit sie es fest ergreife, seine Anziehungskraft wecke und aus dem Mittelpunkt der fremden Dinge dann sich selber und ihr Verhältnis zur Welt begreife.

Dies ist das eine große Ergebnis der Hemsterhuisschen Philosophie, die Forderung, daß die sogenannte ideale, innere Sphäre auch als eine positive, wirkliche, reale anerkannt wird, und zwar als die reichste, schönste im Universum.

Materie nennen wir nur das, was unseren jetzigen Organen zugänglich ist. Der moralische Sinn soll so kräftig werden, daß er seine Welt auch als eine wirkliche erkennt. Die Art, wie Hemsterhuis sie näher bestimmt und faßt, ist durch seine eigenen Gefühlsinhalte bedingt. Er nennt sie moralisch, weil er vor allem die Verwirklichung des Guten von ihrer Ausbildung abhängig weiß, und weil ihm die empfindsamen Beziehungen der Sympathie und der Seelenfreundschaft zu den notwendigen Bedingungen des Guten gehören.

Er führt in ihr einen Spinozismus des Gefühlslebens durch, ein seelisches Notwendigkeitssystem, weil er das Ich theoretisch nur als einen passiven Spiegel der universellen Beziehungen auffaßt und weil er das individuelle, historische Leben nicht in seinem selbsteigenen Wert begreift. Schauen, Erkennen ist ihm alles. Sein Welterfassen ist eine weibliche Hingabe seiner Seele, und der Wille, den er oft so enthusiastisch wie in der Ahnung seiner eigentlichen Bedeutung preist, scheint oft nicht viel mehr als der kundige Verwalter zu sein, der im Haus der Seele die empfangenen Kostbarkeiten mit verstehender Liebe ordnet und in ihren Wert einsetzt. In einem viel kargeren Haushalt hat der Wille des deutschen Idealismus seine Stellung und Bestimmung in der Welt viel tiefer und männlicher begriffen, hat der Geist an dieser Stelle seine

Mission im Weltall wie eine ungeheure Verpflichtung erkannt. Seine Gebote werden hart und unerbittlich, wie in Kriegszeiten, wo mehr als die Sicherheit des einzelnen auf dem Spiele steht, und wo die üppigeren Schätze des Gemütslebens verachtet oder gar nicht gekannt werden. Hier in den Friedenszeiten des Hemsterhuisschen Denkens werden nun diese Schätze neu entdeckt. Die Seele fühlt sich unendlich reich, sie ahnt in ihren Beziehungen zum Universum ganz neue und unerhörte Quellen des seelischen Erlebens, und nach echter und ewiger Künstlerart wird die Rauheit des Kriegerlebens dahingegeben um der genießenden Betrachtung willen.

Diese Moral ist viel tiefer gegründet als irgend eine eudämonistische. Dem einzelnen gibt sie wenig mehr als die Richtung, wo Glück und Heil des Menschen zu suchen sind. Aber sie glaubt, daß alle echte Wahrheit ihrer Natur nach nur wegweisend sein kann — die Worte sind nur ein unzuverlässiges Medium des Vordenkens, der Tätige muß durch sich selber an Ort und Stelle gelangen — und sie wendet sich an Menschen, die das eigene Leben der Seele dort nur spüren, wo kein Kampf und kein Ringen mehr ist, wo die Barke nach mühsamer Arbeit vom Ufersand in die Flut gleitet und nun Welle und Steuermann einen Weg haben.

Es liegt diesem seelischen Genußleben eine neue Wertung des Lebensstoffs zugrunde. In der Geniezeit galten die großen Aufschwünge des ans Objekt verlorenen Empfindens am höchsten, im deutschen Idealismus die großen und herben Entscheidungen des bewußten Willens. Jetzt wird das eigenste, tiefste Leben da gesucht, wo der sich selber genießende Geist seine leisen und ewigen Beziehungen zum Universum empfindet und begreift, wo der Alltag der Seele die Intensität des großen Erlebens, die Lichtkraft der hellen Stunden hat. Der Stolz der Aufklärung ist dahin. Alles Große ist nur noch insofern im Menschengeist, als das Universum in ihm ist, als die immateriellen Zusammenhänge ihm materiell und wirklich werden, als die groben Hüllen alles Geschehens fallen und die leisen Schwingungen der seelischen Sphäre vernehmbar werden. Der ganz einseitige und nur aus Empfindsamkeit

erklärliche Dualismus zwischen Leib und Seele kann die bedeutsamen Forderungen nicht verkümmern, die hier an Stoff und Reinheit des Gefühlslebens gestellt werden.

Zum erstenmal wird hier ein Realismus des Gefühls gefordert, der von verstiegner Schwärmerei weit entfernt ist. Der ganz einfache Lebensgedanke taucht auf, daß das „Ideale" die Realität des Wirklichen haben muß und kann, daß in einem andern Gefühlsstoff die letzten Wertungen sich gar nicht erfüllen können — eine Gedankenreihe, die allein den Naturalismus des Idealen, der zum Wesen aller echten Romantik gehört, auch theoretisch rechtfertigen kann.

Diese Wertungen selber sind durch die für sie geforderte Lebensgrundlage mit bestimmt. Sie sind — im äußerlichen Sinn — nicht absolut. Die Seele ist eine Geschichte, kein System. Darum gelten in ihr relative, keine systematischen Forderungen. Sie betreffen den Beziehungszusammenhang, nicht den seelischen Inhalt als solchen. Sie sind — mit einem Wort — Werte der Form, und sie sind darum in allen Gebieten der Seele gültig.

Das Weltall, das psychische und physische, ist ein unendlicher Beziehungszusammenhang, der vom Geist nur nach dem Maß seines Auffassungsvermögens, seiner dermaligen Organe begriffen werden kann. Dieser Gedanke beherrscht alles. Die Werte bestehen in bestimmten Forderungen an die Beziehungen und Verhältnisse unter den von uns erkennbaren und erkannten Dingen, dem Sachinhalte unserer Seele. Begriffe wie Ordnung, Regelmäßigkeit usw. sind ganz relativ. Die Dinge an sich können unendlich viele Seiten haben, die wir nicht kennen. Die uns wertvoll scheinenden Eigenschaften sind — objektiv — nur einige unter vielen, die aber gerade mit der Empfänglichkeit unseres Geistes, den Bedürfnissen seines Auffassens, dem gegenwärtigen Zusammenhang unseres Denkens zusammentreffen, sie sind nicht Ordnung in den Dingen. „Das, was für irgendein Wesen Ordnung in den Dingen sein kann, besteht in den Verhältnissen, die es die Fähigkeit hat, unter ihnen wahrzunehmen."

Die Organisation unseres Geistes, die uns hier bestimmte Eindrücke

als Ordnung aufzufaſſen lehrt, iſt dieſelbe, die uns antreibt, in den Werken unſerer Kunſt und unſeres Denkens Ordnung zu ſchaffen, und die Geſetze dieſer Ordnung ſind dieſelben, die wir in all dem Handeln und Empfinden ve wirklichen und verwirklicht finden, das wir Schön oder Sittlich nennen. Sie entſprechen zunächſt gewiſſen Beſchaffenheiten unſerer Organe. Die Sinne ſtehen untereinander in Verbindung, die Senſationen, die wir durch den Gefühlsſinn, Gehörsſinn, Geſichtsſinn und moraliſchen Sinn haben, werden nach einem analogen Geſetz bewertet. Die uns am wertvollſten ſcheinenden Senſationen in jeder dieſer Reihen entſprechen ſich. Tugend, Schönheit, Harmonie, Angenehmes (und ihre Gegenteile) ſtehen in naher Beziehung zueinander. Ein Grundwert erfüllt ſich in ihnen. Hemſterhuis macht einige Verſuche, ihn phyſiologiſch zu begründen.

Ein darin wirkendes Grundbeſtreben, möglichſt viele Ideen in möglichſt kurzer Zeit aufzunehmen, ſcheint ihm eine Bedingung der Bewertung zu enthalten und wenigſtens bei der Auffaſſung räumlicher Verhältniſſe von phyſiologiſchen Umſtänden abzuhängen: von der Leichtigkeit und Harmonie der Augenbewegung, die zu ſeiner vollſtändigen Wahrnehmung erforderlich ſind. Aber dieſe Erſcheinungen reichen viel weiter als die Möglichkeit, ſie phyſiologiſch zu erklären. Die formalen Verhältniſſe der Ordnung, Regelmäßigkeit uſw. ſind uns angenehm, weil es überhaupt ein Bedürfnis der Seele iſt, möglichſt viele Ideen in möglichſt kurzer Zeit aufzunehmen. Wo eine ſolche Modifikation und Einreihung verſchiedener Dinge wahrgenommen wird, vermöge der unſer Verſtand das Ganze und die Beziehungen ſeiner Teile raſch auffaſſen kann, da fühlen wir einen Wert verwirklicht. Dies „ſonderbare Vermögen" und Bedürfnis des Geiſtes, auf Beziehung, Einheit und Verknüpfung zu drängen, iſt die weſentlichſte Quelle unſerer Wertempfindungen. Sie wirkt im logiſchen, moraliſchen und äſthetiſchen Verhalten in gleichem Maß; wo die Wahrnehmungen und Inhalte der Seele eine dieſem Bedürfnis entſprechende Formung annehmen, da empfinden wir Schönheit, Tugend, Wahrheit oder das Angenehme der Sinne. Der moraliſche Sinn unterſcheidet ſich hier von den andern nicht.

Und in all diesem Verhalten ist unsere Seele empfangend, leidend. Die Sensationen der Pflicht oder der Wahrheit sogut wie die des schönen Tons empfängt sie aus dem Zusammenhang der Dinge, der ihr vernehmbar wird; je reizbarer ihre Organe, um so lichter ist ihr dieser Zusammenhang. Sie ist das Saitenspiel, das sich selber empfinden soll, wenn auf ihm die leise Schwingung der Weltbeziehungen das Zeichen der Harmonien oder Dissonanzen gibt. Es ist hier an sich kein Gut und kein Böse, nur Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. Es gibt beim scharfen Betrachten der seelischen Verhältnisse Regeln des gegenseitigen Abstimmens, des An- und Abspannens der Saiten. Man kann aber nicht das Instrument sich selber schaffen, oder ohne jene leisen Schwingungen die Art und Güte des Tons bestimmen, man kann nur vorbeugen, ausgleichen, durch Aufmerken die Gesetze ergründen und nach ihnen handeln, jeder nach dem Maß der ihm gegebenen Kräfte, und man soll dies reizbare Instrument nie allein sich überlassen. Es soll stets in Verbindung sein mit einem tätigen Herzen, moralischer Urteilskraft und dem Verstand. Nur so ist es die „ewige Quelle reiner Glückseligkeit".

Dem Weisen nur erfüllt sich diese volle Harmonie. Seine Wahrheit, seine Tugend, seine Schönheit ist jede ein vollkommenerer harmonischer Zusammenklang der Seeleninhalte, der in ihm lebendig gewordenen Weltbeziehungen, der in ihm real gewordenen ideellen Sphäre.

Diese Fragen gehen über das Ästhetische und vollends das Artistische weit hinaus. Bei Hemsterhuis sind sie, ohne irgendwo deutlich formuliert zu werden, unsichtbar überall gegenwärtig und seine Lebensgefühle sind doch vom reinen Künstlertum so weit entfernt. Sie müssen überall auftauchen, wo das Ziel einer Welterfassung die Totalität des Lebens und der Seele ist, wo die Kräfte des Menschen nicht im ungeheuren Anlauf der einseitig gerichteten Größe sich erschöpfen, in jenen halkyonischen Zeiten der Meeresstille also, wo die Seele selber zum Worte kommen will.

Die Grundgedanken der idealistischen Ästhetik werden immer von diesen Fragen erfüllt sein. Unsere Seele empfindet gewisse Verhältnisse unter den Dingen und Menschen in jener tiefen Beglückung, die wir der Schönheit dieser Dinge und Menschen zuschreiben möchten, von denen

wir sie empfangen. In welchen Lebensgebieten sie sich auch verwirklichen, immer empfinden wir in den Formen der Stetigkeit und Harmonie, des Gleichgewichts und des Ebenmaßes usw. einen letzten Wert und eine letzte Seligkeit unseres Lebens. Sind sie dieser Wert selber oder sind sie nur stille Hindeutungen auf ihn? Tragen sie den Grund unserer Beglückung in sich selber, oder fügt ihn unser innerstes Bewußtsein, als Erinnerung oder als Hoffnung, diesen Formen erst hinzu? Was die Seele als Schönheit auffaßt, kommt nur in ihr selber zustande, indem bestimmte Verhältnisse unter den Dingen mit bestimmten Bedürfnissen und Hoffnungen ihrer selbst zusammentreffen. Daß zwei verschiedene Systeme von Schallwellen, die den Luftraum durchkreuzen, als Einklang und Mißklang von uns empfunden werden, hängt von unserer erlebenden Seele ab. Das Licht leuchtet nicht und die Luft tönt nicht, wenn sie der genießende Geist nicht in sich aufnimmt. Aus dem Wunder des Füreinanderseins und Zusammentreffens von Formen der Natur und von Bedingungen der Seele kommt uns die Beglückung der Schönheit.

In diesem Grundgedanken sind Hemsterhuis und Kant wie alle idealistischen Ästhetiker einig. Worin besteht nun die Wohltat, die die Schönheitsformen der Seele bringen? Sind sie selber ein höchster Inhalt oder nur die Hüllen, in denen er sich uns zu erfüllen pflegt? Ist der Einklang, gleichviel zu welchen Beziehungspunkten, etwas uns Wertvolles oder nur, wenn er uns Erinnerung oder Wirklichkeit eines bestimmten Inhalts zubringt?

Das Schöne ist ausdrückend, als Symbol eines Genusses, war die schon von Herder zuerst gegebene, neuerdings oft ausgeführte Deutung. Die einfachsten, die zeitlich räumlichen Gebilde werden erst ästhetisch wirksam, wenn wir mit namenlosen Kräften ein erlebbares Wohl und Wehe von Gleichgewicht oder Bewegung hineinfühlen.

Das Schöne ist ausdrückend, als Symbol eines Sittlichen, war vor allem Schillers Glaube. Die Formen sind an sich gegen den Inhalt völlig gleichgültig. Durch unbegreifliche Gunst der Welteinrichtung sollen die Naturbedingungen der Schönheit die Forderungen der sittlichen Vernunft zugleich erfüllen. Die ästhetische Form wurde die sitt-

liche Form, die den Inhalt bändigt, wie sie im Erkennen und Handeln als absolute Gesetze der Vernunft mit hartem Zwang sich durchsetzen sollen. Der Rechtsgrund der Schönheitsformen wurde in den inhaltlichen Wert des Sittengesetzes verlegt. Ein späterer, zuerst von Lotze ausgeführter Idealismus legte ihn in noch viel engeren, vom Bewußtsein geschaffenen Zusammenhang von Formen und höchstem Inhalt. All diese Formen des Verhaltens und Geschehens, die wir schön nennen, sind nicht an sich und aus sich schön als bloße Verhältnisformen, wie die formalen Ästhetiker wollen, sondern beglücken uns als die notwendigen Vorbedingungen und Erscheinungsweisen des Einen, das allein Wert hat, des Guten. Eine bloße Erscheinungsschönheit gibt es gar nicht. Der Rhythmus der sittlichen Inhalte ist der ästhetische Rhythmus. Der Inhalt hat ihn geschaffen.

Gegenüber diesen großen Versuchen von der Festigkeit eines als absolut gesetzten Lebensgehaltes über Recht und Wert der bloßen Formen zu richten, scheint eine entgegengesetzte Lebenserfassung zu bestehen, die philosophisch gerade als die Umkehrung des Lotzeschen Idealismus erscheint, die sich noch nie systematisch gerechtfertigt hat, weil sie die Anschauung der Künstler ist. Warum soll der Inhalt das Erste und Höchste sein und die Form nur von ihm ihre Bedeutung zu Lehen tragen, oder warum soll die Form nur, als ein unseren Sinnen angemessenes Verhältnis von Beziehungspunkten, auf eine so niedere Art als selbständig gelten?

Vielleicht ist Form, Rhythmus, Harmonie an sich selber für unsere Seele ein ursprünglicher und ein höchster Wert, und das „absolut Wertvolle" dieses oder jenes Inhalts in diesem oder jenem Seelengebiet ist nur ein Versuch der Füllung, der Deutung und Realisierung dieser Formen im Stoff des Lebens. Wo doch das Blut, das Herz, das Gehirn und jede Kraft unseres Leibes und unserer Seele diese Formen als gleich beseligend, befreiend und lösend erlebt! Die formalen und quantitativen Eigentümlichkeiten der Verknüpfung und Aufeinanderfolge sind dann, unter sinnlichen oder übersinnlichen Elementen, das Wesentliche einer Wahrheit, eines Schönen, eines Sittlichen. Der Enthusiasmus des

Schönen und des Guten entspringt dann aus einem ursprünglichen Verhalten der Seele im Zudrang der Welt, das erst in anschaulicher Form, als Mystik, als Rhythmus eines bestimmten Selbst- und Weltgefühls erlebt sein muß, ehe wir seine Forderungen in einem Zusammenhang ethischer oder ästhetischer Begriffe und Vorstellungen besitzen können. Nicht das Inhaltliche irgend einer Tugend ist alsdann das Ursprüngliche und Schöpferische, sondern der bestimmte Rhythmus, der sie in unserer Vorstellung begleitet und der alle inneren Zustände sich zu unterwerfen strebt. Das Tiefste der Seele ist dann dies Vermögen der Form. Form ist das Licht der Dinge im Leben wie in der Kunst. Ihr tiefster Ausdruck ist die Musik, wo die reinen Formen, die unmittelbaren, schöpferischen Rhythmen der Empfindungen ohne die Zufälligkeit inhaltlicher Füllung zum Leben kommen. Wir verehren dann deshalb das Eine Folgerechte und nennen es die Form des Guten und des Wahren, den Rhythmus der Treue und der Schönheit, das Symbol der Geradheit und jedes höchsten Werts, weil es selber das Grundgesetz unseres Körpers und unseres Geistes ist, für das seine einzelnen Ausgestaltungen nur unvollkommene Bewährungen, Hindeutungen und Entwicklungen sind.

Es braucht sich das Glück des genießenden Leibes, des rhythmisch umgetriebenen Bluts sein Recht und seinen Sinn dann nicht von einem begreifbaren Inhalt zu erborgen, denn dieser Inhalt, den unser Geist vielleicht rechtfertigen kann, ist selber nur ein rhythmisch umgetriebener Strom im Kreislauf jenes großen Gesetzes, ein einzelner Zeitlauf im Jahr der Seele, vielleicht die Zeit ihrer Ernte, der großen Fruchtbarkeit, in der auch die andern Zeiten ihre Dankfeste mitfeiern — aber keine von ihnen, und auch der Herbst nicht, vermag dem großen Gesetz des schönen Wachstums Erhöhung oder Rechtfertigung seines Sinnes zu bringen.

Dies große Erlebnis des Rhythmus und der Form im Künstlergeiste muß der begreifen, der die Weltanschauungen der Künstler sich nahe bringen will. Aus diesem Wandel der Grundanschauungen scheinen die meisten Eigentümlichkeiten der Künstlermoral und überhaupt der Künstlerwertungen und des produktiven Schaffens hervorzuwachsen. Ohne dies ist auch das Denken der Romantiker nicht zu verstehen, ohne dies auch

nicht ein gut Teil der Dankbarkeit, in der sie alle der Bücher des Hemsterhuis stets gedachten, wie sehr auch die Inhalte ihres eigenen Denkens und Glaubens sich wandelten.

Denn in Hemsterhuis ist ein erster Versuch, eine Philosophie der Form zu geben — vielleicht gibt es auf dem Grenzgebiet künstlerischen und philosophischen Denkens kein größeres Problem als dies. Bei Hemsterhuis sind nur Andeutungen, erste Deutungen, die sich selber gar nicht bewußt in diesen Zusammenhang stellen, aber in ihnen liegt die Quellkraft all seiner Gedanken, so wie nachher bei den Romantikern dasselbe Problem auf allen Lebensgebieten der Quell ihrer höchsten Wertungen wurde.

Unsere Seele hat eine Kraft in sich, der alle Zeit und Folge zuwider ist. Sie ist den Bedingungen des fragmentarischen Erkennens, der ins Fürsichsein festgebannten Existenzform nur gewaltsam unterworfen. Wie in Liebe, so in Freundschaft will sie im Erkennen eines Dinges von der ganzen Fülle seiner Wesenheit auf einmal affiziert werden. Der Gegenstand soll auf die innigste Weise mit dem Wesen der Seele eins werden. Dann erst könnte man sagen, nun genießt die Seele. Alle inbrünstigen Empfindungen der Seele, die, welcher Art sie auch seien, bei vielen in den Geschlechtsorganen zugleich fühlbar werden, und alles Bestreben, sich mit den Gegenständen eins zu machen, ist von diesem Grundverlangen beherrscht. Es ist die ewige Liebessehnsucht, alles Ungleichartige sich gleichzumachen, von allem Wesensverwandten befruchtet zu werden, das Verlangen des All Einen, und dies Streben zur Einheit ist im ganzen sichtbaren und geistigen Universum. Durch das ewige Gesetz soll Existenz nur im einzelnen sein, Dasein nur im Andersein empfunden werden, und darum muß alles im Zustand der Isolierung, des Fürsichseins beharren. Es muß ein wirkendes und ursprüngliches Wesen sein, das die Welt in Einzelheiten verteilt und doch dieses Streben nach Einigung den Wesen und Dingen einpflanzt. Darum ein unendlicher, ewiger Widerspruch.

Die Seele nun, die nur durch trennende Organe mit der Welt verbunden ist, wertet all ihr Erleben nach seinem Teilhaben an diesem Grundverlangen, nach seinem Vermögen, das Zugleichsein der Ideen und Wahrnehmungen ihr zu gewähren. Alle ihre letzten Wertungen wurzeln hier. Die logischen, ästhetischen, ethischen Güter sind nur Differenzierungen dieses letzten Bestrebens und seine Bewährungen und Verwirklichungen im Stoff des Lebens.

Vor allem war eine für die Romantiker sehr bedeutsame Form des Wertempfindens hier (in diesen oft wirren und sich selbst nicht ganz durchleuchtenden Gedanken) in ersten Keimen angelegt. Die Werte sind nichts inhaltlich Bestimmtes, durch die Rangordnung der Seelenvermögen ein für allemal festgelegt und in absolut gültigen Forderungen wirksam. Sie sind Verhältnisbegriffe, Vorbedingungen und Erscheinungsweisen eines unbedingt Wertvollen, Formen der Auffassung und Darstellung der Seeleninhalte nicht im einseitig ästhetischen Sinn eines äußeren Formbegriffs, mit Gleichgültigkeit gegen den Inhalt, sondern im Bewußtsein, daß nur in diesen Formen sich das Heil der Seele erfüllen kann.

Indem sich diese Wertungen dem letzten Verlangen des Geistes, das immer nur eine „Hyperbel mit ihrer Asymptote" sein kann, anschmiegen sollen, werden sie für alle Inhalte und Sondergebiete ein tragender Lebensgrund, der nicht mehr bloß moralisch oder ästhetisch oder logisch, sondern nur metaphysisch und religiös sich begreifen und begründen läßt, nur im Gottesglauben und im Gefühl der ewigen Alleinheit sich lebendig erhält.

Dieser Glaube an die Gleichartigkeit alles Seins birgt also die einzige, tiefste Wertung unserer Seele. Durch ihre Wesenheit sind alle Dinge gleich. „Alles, was im Weltall ist, hat das Vermögen zu sein und das zu sein was es ist, in sich." Nur Beziehungen nehmen wir wahr. „Wer die Wesenheit selber wahrnimmt, dem ist alles Ordnung." „In Werken der Kunst sind nie die Dinge durch all ihr Wesen zum Ganzen vereinigt, in Werken Gottes und der Natur immer." „Das Weltall besteht aus Teilen, die es vermöge ihrer ganzen Wesenheiten bilden."

Es ist das ewige Verlangen der Seele, diese Totalität zu erkennen und zu erleben. Darum gelten uns in all ihren Inhalten die als die wertvollsten, die sich ihr in den schönen Formen, in den Verhältnissen der Ordnung und Regelmäßigkeit dargeboten haben. Denn darin herrschen Ähnlichkeit, Verhältnis, Regelmäßigkeit, ununterbrochene Analogie, gleichförmige Zeitfolge, all die Mittel, durch die wir im Gedanken- und Empfindungsleben Ganzes aus den verschiedenen Teilen, Totalität aus der trostlosen Getrenntheit der Einzeldinge uns zu erschaffen vermögen.

Im Rhythmus der Farben, Töne und Worte, in den Formen der Schönheit, Wahrheit und Sittlichkeit bezeugt sich allein uns das ewige Füreinander der getrennten Dinge und Menschen. Im Tiefgemeinsamen, das sich hier enthüllt, erkennen wir die innersten Verwandtschaften alles Lebens.

In Gefühl und Erkennen der Identität wurzelt das Höchste der Tugend, der Schönheit und der Wahrheit. Die Kraft des Geistes, die das Zugleich der Dinge auffaßt, ist am höchsten gesteigert in der enthusiastischen Kraft der Poesie. Sie scheint uns göttliche Eingebung zu sein, ohne sie wäre kein Fortgang in den Wissenschaften; durch sie geschieht überall die uns beglückende Annäherung und Verknüpfung der Ideen. Sie ergreift die Formen der Dinge; wo diese Formen sind, da ist ihre Schönheit oder Wahrheit. „Der Geist der Poesie ist das Morgenlicht, das die Bildsäule des Memnon erleuchtet und redend macht." So sind uns also die Formen nur die Mittler und Organe, um der Alleinheit uns zu versichern. Darum sind sie selber uns das unbedingt Wertvolle.

Sie freilich sind relativ, denn sie sind bestimmt durch die Organisation unsres Geistes und unsrer gegenwärtigen Organe. Aber ihnen selber — und ihnen allein — wohnt die Kraft inne, uns mit dem einen absoluten Wert in Beziehung zu setzen. Nur indem wir die Dinge durch ihre Formen erfassen, erfassen wir das Ewige in ihnen. Sie allein enthalten uns diesen Wert, und wir sollen sie erfassen im Erkennen. Wir sollen sie schaffen als Schönheit und Sittlichkeit in dem innerlichsten Beziehungszusammenhang des moralischen Weltalls. Dies scheint mir der Grundgedanke der Hemsterhuisschen Mystik zu sein, der allerorten

in den noch von Aufklärung und Empfindsamkeit so mannigfach durchdrungenen Gedanken emporkommt. Hier ist, bei dem gleichen Verlangen des Einswerdens mit den Dingen, mit der ewigen Fülle des Seins — der Gegenpol des geniemäßigen Erkennens erreicht.

Dort soll die Fülle des ewigen Inhalts unmittelbar und im Ungeschiedensein seiner subjektiven und objektiven Inhalte aufgefaßt und genossen werden; hier sollen ihre Wesenheiten gerade erst durch die Form, durch die im lichtesten Bewußtsein erfaßte Harmonie des Subjekts und Objekts der Seele zu eigen werden. Dort — auf primitiver Stufe — ist die Alleinheit naturalistisch gefaßt, und die Seele ist in ihren Zusammenhang unmittelbar verschlungen. Hier soll sie den innerlichen Beziehungszusammenhang zu den Dingen und Menschen erst durch die subtilste Ausbildung ihrer individuellen Organe sich erwirken, ihre positive Sphäre sich erst erschaffen.

Diese aus der Mystik genährten Gedankenreihen mußten für die Romantiker eine unerschöpfliche Quelle werden. Überall waren nur erste Andeutungen, ins Unendliche führende Aussichten, die verwandte Geister in ungeahnte Ferne hinauslocken mußten, wie sehr auch ein im Idealismus erzogenes Denken und Empfinden andere Grundlagen als diesen Spinozismus des Gefühls verlangen mußte und eine innigere Durchdringung mit reinem Künstlertum als in diesem moral-empfindsamen Denker.

Der moralische Sinn vollendet sich im Gottesbewußtsein. Kein Mensch ist von Natur Atheist. Religion ist eine nicht beweisbare Tatsache des Gefühls. Aber diese Überzeugungen des Gefühls, auf die wir bei allen Untersuchungen als auf letzte Axiomata stoßen, sind nur scheinbar regellos und schwankend. Sie stehen in Wirklichkeit mit den Graden der Vollkommenheit, Erfahrenheit und Beschaffenheit der Seele in festem Verhältnis. Also Hemsterhuis kennt keine Gefühlsphilosophie in Jacobischem Sinn, sondern echt romantisch läßt er den Wert der Gefühlstatsache mit der Ausbildung der übrigen Seelenvermögen im engsten Zusammenhang stehen.

Während Jacobi als Visionär des Atheismus alles Philosophische bekämpfte und seinen Glauben in die Gefühlswinkel rettete, wollte Hemsterhuis auch hier Licht und Wissen schaffen. In seinen Gedanken über Gott und Universum waren manche, die nach der Krisis der romantischen Schule im Denken der Schelling und Friedrich Schlegel die Wendung zum alten Glauben mit vorbereiteten.

In der Betrachtung des Universums sind nach Hemsterhuis zwei große Probleme, die das Denken nie völlig auflösen kann: vom Wesen der Materie und von dem primären Ursprung der Bewegung.

Was wir Materie nennen, ist nur das an den Dingen, was unsre gegenwärtigen Organe auffassen können. Die Möglichkeit einer unendlichen Vervollkommnung unserer Organe ist gegeben. Was wir immateriell nennen, wird dann auch für uns Wirklichkeit sein. Wir sehen jetzt schon die zwei Kräfte, die das Seelenleben beherrschen, auch im körperlichen Universum wirksam.

Dem unsere Persönlichkeit begründenden Vermögen entspricht die Kraft der Trägheit in den Körpern. Der allgemeinen Anziehungskraft der seelischen Wesen entspricht die Attraktionskraft. Das, wodurch ein Ding das ist, was es ist, ist „Trägheit", das, wodurch es am Ort ist, wo es ist und so ist, ist eigentlich „Attraktion". Diese beiden Kräfte sind im

Grunde eine Kraft. Das Weltall würde mit dieser einzigen Tendenz zur Vereinigung bald zur Einheit gebracht sein.

In der Natur ist immer Wirkung und Gegenwirkung, Sprungfeder und tätige Kraft, immerwährender Streit entgegengesetzter Prinzipien. Sie scheinen sich zu vernichten und bleiben doch ewig lebendig. Es muß eine dritte Kraft geben, die primäre Ursache der immer erneuerten Bewegung; sonst überall ist diese Ursache der Wille. Das Universum kann nicht durch sich selbst existieren. Die Bewegung kann nicht eine Eigenschaft der Materie sein. Das Universum, sofern es materiell ist, ist vollkommen unwirksam und träge. Es muß ein wirkendes Prinzip da sein, das diese Trägheit unaufhörlich überwindet.

Wir sehen im Weltall den steten Gang der Natur zur Bildung von Organisationen, von Substanzen. „Das Werk des Menschen ist nur ein Ding zu dieser oder jener Absicht. Das Werk der Natur ist ein Ding, um dieses Ding zu sein." Wo Organisation ist, muß irgend ein Ideal dem Wirklichen vorangehen. Wo dieser stete Gang der Organisation Natur ist, da muß eine immerwährende Impulsion sein. Sie setzt alle Teile des Universums in einen gezwungenen Zustand, in den Zustand einer „gespannten Sprungfeder", sie ist der Quell immer neuer Bewegung. Das Weltall also ist in zwei Teile geteilt, der eine unwirksam und träge, der zweite lebend und belebend. Wir können uns keine Handlung oder Wirkung ohne Richtung denken, die Richtung hat eine Ursache; es muß der Wille sein. Ein Prinzip der Übermacht der Aktion über die Reaktion, wodurch die Bewegung erhalten wird, wie das freie und tätige Prinzip im Menschen. Kein Wesen kann zwei sich wesentlich widersprechende Eigentümlichkeiten haben — die wesentliche Eigentümlichkeit der Materie ist aller Wirkung entgegen zu wirken — also gehorcht es, indem es uns zu wirken scheint, eigentlich nur einem Dinge von einer andern Natur, als es selbst ist: dieses Ding ist die Ursache der Wirkung. Sie ist dieselbe in aller Organisation, in der Bildung der Substanzen, der Richtung des Kreislaufs der Welten, — ein unendlicher Verstand.

Trägheit und Aktivität sind die einzigen ewigen, allgemeinen Prinzipien, die wir in der Natur kennen. Sie sind beides keine hervor-

bringende Macht. Die Aktivität vermag nur die Verhältnisse unter existierenden Dingen zu modifizieren, sie ist „gesetzgebendes Vermögen", nicht „erschaffende Macht." Diese Macht übersteigt alle menschliche Fassungskraft, sie ist Gott, der das Weltall erschaffen. Der Raum ist sein Attribut: er ist also allgegenwärtig, er ist hier, in diesem Strauche, in mir, in dir. Der Mensch soll seine Verhältnisse mit Gott erkennen.

Die Anziehungskraft der Seelen, auf der der moralische Sinn beruht, entspringt aus einer Homogenität zwischen ihnen. So unser Verhältnis zu Gott. Er sieht allein die ewige Ordnung der Welt, die Beziehungsgesetze, die aus der Koexistenz der Dinge entspringen, das Füreinander und Ineinander aller Wesen. Er sieht nicht Verhältnisse, sondern Totalitäten. Er ist der Quell der ewigen Liebeskraft zwischen den Wesen. Bei ihm ist die Einheit, die bei den Menschen nur als Liebe ist. Das Mögliche ist bei ihm wirklich. Darum ist kein Übel vor Gott. Die Gesetze der Beziehungen beherrschen alles einzelne Sein. Keine Wesenheit kann die andre ändern oder stören. Alles Wirkliche ist als solches, als scheinbar allein realisierte Sphäre, nur für den Menschen. In Gott ist auch das Mögliche wirklich. Auch das Mögliche ist durch die unendlichen Beziehungen unter den Dingen mitgegeben und für Gott gleich real. Der Mensch muß zur Vollkommenheit streben, dann wird auch ihm das Weltall sich ganz enthüllen.

Der Mensch soll es zur Harmonie seiner Kräfte bringen; dann wird die Glückseligkeit, die bei andern nur aus den Umständen entspringt, ein Ausfluß seiner Wesenheit. Unbekannte Kräfte werden erwachen und in ihm selber die Totalität erfüllen. Ein Schatten der göttlichen Macht kann so sichtbar werden im Menschen. Um unsere Verhältnisse mit der Gottheit deutlich zu erkennen, sind Entwicklungen nötig. Wir müssen die materielle Hülle abwerfen. Schon hier treten wir den Flug an. Die Organe des Gewissens und Herzens werden sich entwickeln. Sie sind „noch ungebildete Flügel, verborgen unter der Haut der Nymphe" — nach „der Morgenröte dieses Lebens" werden sie „mehr Energie" haben.

Der Glaube an die positive innerliche Sphäre, an die moralische Seite des Universums, ist so eingegangen in den Glauben an Gott. Die Fülle

der Einzeldinge, die in ewiger Liebeskraft ineinander strömen sollen und doch durch ewige Schranken in ihr Dasein gewiesen sind, ist im göttlichen Sein als ewige Erfüllung, als Einheit, Glückseligkeit und Vollendung begriffen, als ewige Liebe, in der Gott selber erst die Fülle seiner ganzen Macht genießt.

Diese Spekulationen über das Wesen Gottes und das Verhältnis des Menschen haben offenbar die späteren Jahre Hemsterhuis' vor allem beschäftigt. Erst schienen sie ihm „ausschweifendster Wahnsinn", dann nähert er sich ihnen durch kosmologische und teleologische Gedanken, durch Postulate des Gefühls und der praktischen Vernunft; aber er ist ein zu kühler und kritischer Denker, um in die Tiefe des Absoluten selber zu forschen. Dunkle Fragen der romantischen Philosophie hätten sich ihm hier schon aufdrängen müssen. Manche Gedanken drängten zum Pantheismus, und doch empfand er im platonischen Sinn die Körperwelt als Fessel und Schranke, manche wollten zum persönlichen Gott, und doch strömte die göttliche Kraft in allen großen Vermögen der Seelen. Pantheistische Gedanken und die Wertungen des Platonismus, Theismus und Naturalismus hätten aufeinander stoßen müssen. Er geht an diesen Fragen vorüber, vielleicht ohne daß ihm die Widersprüche, die in seinem Denken angelegt waren, zum Bewußtsein gekommen sind.

Die Schwerkraft seiner Gedanken sinkt immer mehr dem platonischen Geist zu, der in einer Unterströmung längst bei ihm gewaltet hat. Der extreme Dualismus von Körper und Seele war im platonischen Geist gedacht. Die moralische Sphäre des Weltalls hatte die Weihe der platonischen Ideenwelt; was war sie, in ihrer Vollendung gedacht, anders als Gott.

Wie die dunkle, undurchsichtige Schlackenrinde ehemals vor der inneren Lichtglut der Sonne lag, bis sie sich von ihr befreite, so liegt die Trübung des materiellen Einzelseins um die Seele, so soll sie sich von ihren Hüllen losmachen. Das ist nun der große und stolze Gedanke dieses Seelenforschers, daß er diese Träume nicht in den Schlupfwinkeln verborgner Mystik und haltloser Schwärmereien hegt, sondern daß er in dieser Gewißheit der möglichen Befreiung, der unendlichen Vervoll-

kommnung der Seele, nach den Spuren dieser verborgenen Organe und Beziehungen unermüdlich forschte, und daß er dies geheimnisvolle Leben der Seele nicht nur in ihren großen und seltenen Aufschwingungen, in den Momenten der Begeisterung, der Verzückung suchte, sondern in einem Organ, das jeder einfachsten Stunde des Lebens ihren Sinn und ihren Wert geben sollte, in jeder kleinsten und größten Entscheidung des Lebens sich bewähren sollte und mußte: denn die Mystik ist hier in einem umfassenderen Sinne als je zur Grundlage der Moral gemacht.

Darum suchte er durch eine Fülle tatsächlicher Beobachtungen die Existenz eines Moralorgans zu beweisen, darum den Glauben an unendlich viele und unbekannte Seiten des Universums zu wecken. Dies Gefühl unserer Stellung im Universum sollte unser Leben ändern. Ein Realismus des innerlichen, seelischen Daseins wie nie zuvor ist hier also aufgestellt. Ein von den großen Anschauungen der Naturforschung und von der Ehrfurcht vor exaktem Wissen tief durchdrungener Geist will hier auch für die unsichtbaren Seiten des Weltalls die Rechte und Forderungen realer Wirklichkeiten erheben.

In diesen Anschauungen liegt eine ungeheure, verpflichtende Kraft. Der Mensch soll auch in den Gefühlssphären erkennen wollen, er soll in die wirren, dunklen Binnenländer der Seele vordringen, dort ist seine Heimat, dort nur kann er seinen ursprünglichen Reichtum finden, dort nur ist für die Seele die reale, lichte Schönheit, die mit dem Weltgeist einige Wahrheit und Tugend. Wo bisher in trüben Erregungen das Gefühl seine Zuflucht hatte vor der Zudringlichkeit der Viel- und Sicherwissenden, vor der scharfen Lichtkraft des Erkennens und Vernunftglaubens, da sollen sich jetzt die einfachsten Fragen des Menschenseins, gut und böse, recht und unrecht, wahr und falsch, entscheiden. Die Energie des freien Willens tritt immer stärker in seinen Forderungen hervor. Die Willenskraft ist kein Organ oder Mittel. Sie gehört zum Wesen der Seele selbst, wo sie geschwächt ist und sich nicht selbst bestimmt, sondern zum Raub der Einbildungskraft oder der moralischen Reizbarkeit wird, da ist sie die Quelle aller Fehler und Gebrechen. Von ihr hängt

gänzlich die Richtung ab, die wir den Bewegungen der Seele geben wollen.

Wer diese Gedanken und Forderungen zu Ende dachte, dem mußten sie wie die Flut einer großen Reinigung bis in die fernsten Punkte seines Wesens dringen. Es sollte nichts unklar bleiben in den gewaltigen Räumen der Seele, und eine neue Glückseligkeit war dem verheißen, der in diesem Glauben sein Leben einrichtet und seine Kräfte ausbildet, eine Zeit, wo alles hell sein wird im Menschen, wo alles Organ ist, wo zwischen dem Sichtbaren und Hörbaren die Sensationen sich füllen, wo alle Wahrnehmungen sich aneinander knüpfen und ein großes lichtes Ganzes ausmachen werden. Der Tod wird die genommene Richtung nicht ändern, der Flug geht weiter, nur die Kräfte sind unendlich erhöht. Es ist eine Möglichkeit da, sich mit Gott zu vermischen.

Das goldene Zeitalter der Seele

In seinen letzten Schriften ist Hemsterhuis' Denken auf das uralte Thema der Mysterien gerichtet: vom Fall der Seele und dem Weg zu ihrer Läuterung. Wie so oft später bei den Romantikern drohen die platonischen Wertungen das Denken zu überfluten. Der Mensch hat unendliche Hoffnung der Vervollkommnung — denn die Seele ist ins Verderben gefallen. Sie war schon einmal vollkommen und hat sich selber um ihre goldene Zeit betrogen. Was früher nur der stolze Flug nach neuen, nie gekannten Herrlichkeiten war, wird nun zum mühvollen Suchen der verarmten Seele nach Gütern, die sie damals lang schon besessen hat.

Es ist das Denkwürdige, daß im Geist eines stolzen Aufklärers diese Gedanken zuerst wiederkamen. Aber sie kamen so anders, als später bei den Romantikern: sie haben den Stolz seines Geistes nicht gebeugt. Es ist kein Umschlag im Rhythmus der Gedanken, wie später immer. Der Gedanke an ein goldenes Alter der Seele wird nicht moralisch ausgedeutet. Es ist nicht das Büßertum des romantischen Geistes, der sich aus der Höhe verwegenster Geistigkeit zurücksehnt, der seine Unvollkommenheit und Hilflosigkeit sich als Schuld und Fehle, als einen Abfall von Gott selber deutet und nun zu einer Bußfahrt ins alte Heiligtum sich rüstet.

Hemsterhuis' Denken und Leben ist viel zu harmonisch; in der Sicherheit eines anspruchslosen äußeren Daseins hat er der stillen Beschauung sich geweiht; er versichert sich der Kraft und Unabhängigkeit der Persönlichkeit immer von neuem, wenn er nun in manchem Sinnbild und in Gedanken der alten Mysterien die Geschichte der Seele tiefer als bisher zu deuten sucht.

Die alten Gedankenreihen, in denen der Natur- und Seelenforscher, der vom Universum erfüllte Geist der Aufklärung die Vervollkommnungsfähigkeit der Seele zu begründen suchte, verschlingen sich nun merkwürdig mit den neuen Anschauungen.

Es gab ein goldenes Alter der Menschen, eine Zeit, wo die Seele Organe besaß, die sie nun verloren hat. Die pythagoreischen Lehren melden davon. Er sucht diese Lehre, in der sich sonst nur müde Gedanken nach langem Kampf und Irren einzunisten pflegten, auf naturwissenschaftlichem Weg sich anzueignen und daraus ein verstärktes Vertrauen auf den Zukunftsglauben des Geistes zu gründen.

Es ist wichtig, daß Hemsterhuis diesen Mythus nicht als eine dichterische Fabel zeitloser Wahrheit aufgefaßt haben will, sondern daß er in gelehrten, naturwissenschaftlichen Anmerkungen die Möglichkeit eines solchen Alters nachzuweisen versucht. Derselbe, der die Mythe vom Tod des Adonis mit dem echten Spott des Aufklärers zurückweist. Er will durch seinen Glauben an dies goldene Alter nicht einen Abfall im moralischen Sinn begründen, im Gegenteil den Stolz und die Zukunftshoffnung der Seele immer neu anfachen.

Tod, Übel, Laster sind unsrer Natur zuwider, wir sind immer größerer Glückseligkeit fähig. Die Widersprüche im Tun, das Fragmentarische unserer Erkenntnis, die nur selten erscheinende enthusiastische Kraft der Dichtung, die ganz neue Zusammenhänge der Dinge und Ideen zeigt, dies alles erweckt die Hoffnung auf das unbedingte, obgleich unbestimmte Bessere. Das goldene Zeitalter zeigt uns den Menschen im vollen Besitz seiner Kräfte, wie den Fisch, der seines vollen Daseins nur in den Wellen froh werden wird. Die Unendlichkeit der Begierden war im Endlichen nicht zu ersättigen. Das mußte zu einer Ausartung führen, die aber nur ein zufälliger Anschein war, da sie dem Menschen zugleich auf das vollkommenste den Adel und die Beständheit seiner Natur bewies. Hieran knüpft sich die Hoffnung auf ein neues goldenes Zeitalter.

In dem Traum dieses goldenen Zeitalters zeigt sich noch einmal Hemsterhuis' ganze Eigentümlichkeit. Der Aufklärer, dem sich unerhörte neue Seiten des Universums erschlossen haben, der mit der Sicherheit und Entdeckerlust des Naturforschers einzudringen sucht, der einen Zusammenhang der körperlichen und psychischen Welt ahnt, wie zu seiner Zeit kein anderer, ein einiges Allleben der natürlichen und göttlichen Kräfte, einen magischen Zusammenhang des Unsichtbaren und Sichtbaren, der

frohe und zuversichtliche Denker, der alle lichtscheuen Gefühle verachtet, der an die Kraft des Geistes glaubt, auch die unerkannten Seiten des Universums zu erhellen, an die Macht des Willens, die Organe zu solcher Erkenntnis auszubilden, der Philosoph des enthusiastischen Verstandes, der aus der Mystik genährte Gottsucher, faßt hier in der Idee des goldenen Zeitalters das alles noch einmal zusammen. Keine einzige Welle in den Gedanken schlägt zurück nach den schönen und entschwundenen Zeiten, alles soll Antrieb, Bewährung kühnster Hoffnungen sein. Und all diese Gedanken gehen auf die Totalität des menschlichen Geistes, auf die Erweiterung und allseitige Ausbildung der Seelenkräfte, auf die harmonische Zusammenfassung der ganzen Menschennatur. All diese Philosophie ist ein einziger, großer Versuch, die Seele in den Zusammenhang des Universums zu stellen. Die Hauptgedanken: vom moralischen Sinn, von der realen seelischen Sphäre, von dem metaphysischen Wert der Formen, von dem göttlichen, alleinen Weltgrund, zu dem durch eben jene Kräfte und Organe alles hin und zurück strebt, sie sind nur ein einziger Versuch, die Menschenseele zu erweitern, damit sie das All und ihre Verhältnisse zu Gott empfinden und begreifen könne.

Der stolze und kühle Flug, an dem man die Gedanken des Novalis erkennt, geht schon durch diese Weisheitsbücher des holländischen Philosophen.

Daß darüber ihm die großen Fragen der geschichtlichen Welt zum Teil verborgen blieben, daß der Selbstwert des individuell Persönlichen, die Bedeutung des Geistes in diesem Universum, die Bedeutung des Willens in dem Menschengeist nicht in ihre Rechte eingesetzt sind, das konnte Wert und Wirkung dieser Anregungen nicht wesentlich verringern. An unzähligen Stellen sind einzeln aus diesen Büchern Lebenswellen in die Gedanken und Gefühlskreise der Romantiker eingedrungen. Den großen Antrieb im ganzen aber, der aus ihnen unter die Denker und Künstler dieser überschwenglich reichen Zeit kam, faßt Novalis in seinen Hemsterhuis-Studien in ein neues Bekenntnis von Wert und Wesen des Philosophierens: „Echtes Gesamtphilosophieren ist also ein gemeinschaftlicher Zug nach einer geliebten Welt".

Friedrich Schlegel

I. Lebenselemente

Unübersehbar weiten sich die Studien Friedrichs. Er entwirft eine Fülle von Plänen. Alles greift ihm ineinander, Moral, Theologie, Physiologie, Kantische Philosophie, Politik, Mathematik, in den Nebenstudien Medizin! Nur das wenige wissen wir, was er an den Bruder schreibt; es sind nur Senker, die auf den Grund seiner Lebensanschauung weisen. Wir wollen Leben spüren. Wir wollen Wirklichkeit, Kraft, Dasein der Seele empfinden. Daraus entspringt die große Frage seiner Selbstbesinnung. Was ist Wirklichkeit im Menschen? Was gibt seinem Dasein Wert? Wonach trachten wir in Lust, Kampf und Liebe? Es gibt eine Grundkraft: die Sehnsucht nach dem Unendlichen, nach dem Ewigen, nach dem höheren Dasein, das in uns selber angelegt ist, nach den Zuständen der Seele, in denen das Ewige wirksam ist. Diese nennen wir Leben, diese sind unsere Werte und unsere Welt. Aber jene Sehnsucht selber ist nicht zu fassen und nicht zu stillen. Drei Grundtriebe spüren wir im Leben unserer Seele. Nur wo diese zusammenwirken, da ist Wirklichkeit der Seele, da ist wahrhaftes Gefühl. Es läßt sich immer in drei Elemente auflösen, drei ewige Unterschiede, die unser Sein erfüllen und umfassen.

„Vielheit, Einheit, Allheit — nur die Vermählung aller erzeugt menschliches Dasein." Vielheit, das ist Leben, Fülle, Mannigfaltigkeit. Einheit, das ist Kraft, Selbsttätigkeit, eigene Tat. Allheit, das ist Herz, Tugend, das Vermögen der Ideale, der Zusammenhang und das Maß alles Wertvollsten, das ist Gott in uns. „Ein Mensch hat soviel Wert als Dasein, d. h. als Leben, Kraft und Gott in ihm ist. Hat er aber auch viel Kraft und Leben, sind diese aber im Streit mit dem Gott

in ihm, so wird er immer ein häßlicher Mensch, ein verächtlicher Dichter und sein Urteil schief sein."

Dies dreifache Sein, das in unserem Leben das Wertvolle ist, ist auch das Maß all unseres Urteilens und Schaffens. Es ist die „Menschheit", das Allgemeine und das Reine in uns. Auch die Kunst ist nur um ihretwillen vorhanden. Auch sie wird nach jenen drei ewigen Richtungen unserer Seele beurteilt. Es muß Vielheit, Mannigfaltigkeit, Leben in ihr sein, aber Leben ist nur ein Element der Schönheit, nicht diese selbst. Es muß Einheit da sein, innere Einheit, Natureinheit. Zu einem muß alles hinwirken, daran alles seine Stelle haben, ein belebender Mittelpunkt des Gedichts, der oft tief verborgen liegt: im Hamlet die Stimmung, im Götz der Rittergeist. Es muß aber endlich Allheit da sein, die Natureinheit muß Vernunfteinheit zugleich sein, poetische Sittlichkeit, das ist die Richtung aller Teile auf das höchste Ziel „und was anders ist Sittlichkeit?" Überall kommen wir auf diesen letzten Begriff: Allheit. Sie ist das höchste Gut unserer Seele. Sie ist das Gemeinsame, das als Sinn und Maß allem Besonderen zugrunde liegt. Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit sind nur Ausgestaltungen dieses Einen. Was er mit diesem Wort umschreibt, das ist der Lebensgrund für sein Denken und Dasein.

Es ist im Grund nur sein Erlebnis, immer dasselbe, das in den verschiedensten Gestalten, in unzähligen Deutungen wiederkehren wird, das sein ganzes Wesen trägt und nährt bis an sein Ende, und dem sein Denken hier zum erstenmal nahe kommt. Jeder Mensch hat ein solches ihm ursprünglich eigenes Erlebnis, in dem die Form seines Geistes vorgebildet ist, in dem ihm das unmittelbar gegeben wird, was er dann als seine Schönheit und Wahrheit, seine Sittlichkeit im Leben ausgestalten soll; dies Grunderlebnis jedes Menschen, wenngleich es selber auch in einem gesetzlichen Zusammenhang stehen muß, ist nicht weiter ableitbar. Es enthält die Kraft, die diesem Menschen seine Werte schaffen wird. Wir beschreiben diese Kraft immer als eine Form, als Form des Geistes, des Gefühls, des Erlebens. Wir zeichnen damit aber immer nur Ausgestaltungen nach, die ein ursprüngliches und produktives Vermögen im Stoff des Lebens empfängt. Dies Vermögen ist aber nicht als eine

mystische „Form" in den Menschen vorhanden, sondern als ein unmittelbarer Inhalt, als Leben. Friedrich nennt dies, was er als sein tiefstes Leben spürt: Allheit. Als seinem höchsten Inhalt gibt er ihm auch den heiligsten Namen: Gott. Als Form, als ein Glied seines Denkens, nennt er diesen Lebensinhalt: System. Als schaffende Kraft, als ewigen Antrieb, als sein Gewissen, nennt er ihn: Ideal. Dies sind „die köstlich lauten Urkunden unseres göttlichen Adels". „Was wir in Werken, Handlungen und Kunstwerken Seele heißen (im Gedichte nenne ichs gern Herz), im Menschen Geist und sittliche Würde, in der Schöpfung Gott — lebendigster Zusammenhang — das ist in Begriffen System."

In diesem Erleben, das er so vielfach benennt, umfaßt er die ganze Welt, wie sie ihm gegeben ist, in einer unmittelbaren Philosophie.

„Es gibt nur ein wirkliches System, die große Verborgene, die ewige Natur oder die Wahrheit." Natur nicht als Summe der einzelnen Dinge, nicht „wenn sie von aller Tugend sorgsam gereinigt ist," sondern als Seele des Alls, als Summe des Wertvollen, das er erlebend in ihr empfindet, nicht die magische, sondern die moralische Natur, „das mächtige Leben, das in allem, was entsteht und vergeht und untergeht, seine eigene unendliche Fülle in wechselnder Liebe und wechselndem Kampf mit sich selbst ewig umschlingt." Er ahndet „im heiligen Dunkel nicht ein unendliches Nichts, sondern ewige Quellen vergänglichen Lebens," einen unendlichen Zusammenhang, der die Seele, die Wahrheit, die Sittlichkeit der Schöpfung ist: Gott. So träumt er nur die Form seines eigenen Geistes ins All hinaus, die Form seines Wahrheit- und Werterlebens, wie sie immer geblieben ist. So rechtfertigt er sie durch Religion. Alles, was wir als wertvoll empfinden, Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit, ruht also auf dem einen Grundwert.

Was ist nun dieser „Geist des Systems", wie Friedrich diesen höchsten Wert mit einem der Worte benennt, die den Sinn verdecken? Es ist ein Wert, der nur im Gefühl unmittelbar ergriffen werden kann. Der Geist des Systems, der etwas ganz anderes ist, als ein System, führt allein zur Vielseitigkeit. System ist Einheit in der Vielheit, innerer Zusammenhang, innere Vollendung, „Vollständigkeit". So ist das Wesen

der Wahrheit dasselbe wie das Wesen des Dichters: „Harmonie innerer Fülle". Es ist also der Wahrheitswert des künstlerischen Denkens, der hier in den Mittelpunkt gestellt wird. Bloßes Leben, reine Natur ist nichts als Fülle — und darum nur ein Element der Wahrheit und der Schönheit. Ein Ganzes wird daraus nur durch Einheit und System. Seele des Ganzen, Wahrheit, Sittlichkeit ist nur, wo ein in sich vollendetes Ganzes ist. Zwei Unendlichkeiten müssen sich hier begegnen: die der Natur, der Fülle und die der unendlichen, einheitlichen inneren Kraft.

Im Verstand sind sie nicht zu vereinigen. Die Forderung der Wahrheit ist nie erfüllt, es bleibt ein ewiger Zwiespalt zwischen dieser Forderung und der uns umdrängenden Fülle der Natur. Die Natur bleibt stumm vor der Wahrheit. Niemand soll sie zu besitzen wähnen; der Durst nach Ewigkeit wird hier nicht gestillt.

Wie ist Einigung möglich? „Allheit", „Einheit", das ist ja nur ein Wort für selige Stimmungen dieser seltenen Einigung, die in Wahrheit aber immer wieder entweichen. Friedrich fühlt stark, daß ihm hier in seinem Leben die Kraft noch fehlt, die allein diese Einheit dauernd herstellen kann, und daß hier viele Rätsel sich lösen müssen. Wenn er auf diese Dinge kommt, spricht er abgerissen, suchend. Der Geist soll sich dem Wirklichen anschmiegen, soll eins mit der Natur werden. Sonst wirkt er zu sehr nur aus sich und aus seinen Begriffen. Dann ist diese Einheit nicht möglich, so bei Schiller. Im Carlos sucht man sie vergeblich. Schiller ist überhaupt „zu abgerissen und unnatürlich"; ihm fehlt die „Harmonie". Was ist diese Harmonie, die Schiller hier abgesprochen wird?

Die Einheit im Hamlet ist seine Stimmung — „die ihm ganz eigentümliche Ansicht von der Bestimmung des Menschen," aber diese ist eben gerade auf den unseligen Dualismus gebaut. Der Gegenstand und die Wirkung dieses Stückes ist heroische Verzweiflung. Unser zerbrechliches Dasein kann unseren göttlichen Forderungen nie Genüge leisten.

Im Götz ist es der Rittergeist; aber auch dies Stück läßt „zuviel Bitteres zurück". Die höchste Schönheit der Anordnung ist hier also noch nicht erreicht. Es muß ein Höheres geben, ein Etwas, mit dem die Schönheit innig zusammenhängt. Es ist die Schönheit, von der Winckel-

mann spricht; Friedrich empfindet sie sehr stark, und ihr Geheimnis eben nennt er jetzt die „Einheit". Aber er kann sich nicht Rechenschaft geben über das Wesen dieser Einheit. Es ist nicht die Vernunfteinheit, „daß der freie Geist stets siege über die Natur," wie sie im Hamlet sich selber sprengt. Es ist auch nicht bloß die Natureinheit wie im Götz.

„Die Teile müssen in das größere Ganze sanft verschweben wie Wellen des Stromes." In Goethe ist solche Einheit. Auch im Romeo ist Einheit, „aber noch habe ich sie nicht erforschen können" und bald darauf: romantische Melodie sei ein höchst treffender Ausdruck für das Wesen von Romeo. „Kein Gedicht ist so romantisch und so musikalisch. Die schöne schwärmerische Schwermut des Romeo ist ein wesentlicher Zug." Zum erstenmal wird hier also „romantisch" im Sinn eines neuen, noch nicht faßbaren Elementes der Schönheit genommen. Auf Romeo hat wohl August Wilhelm den Ausdruck zuerst angewandt; für Friedrich schmilzt er zusammen mit jenem letzten besten, was er selber so leidenschaftlich sucht und seinem Leben wünscht.

Friedrich hat diese „Einheit" und damit den Grund seiner künstlerischen Weltanschauung in seiner Freundschaft mit Caroline gefunden. In den Stunden, die er mit dieser Frau zusammen war, wurde sein Leben zum erstenmal im Mittelpunkt getroffen.

Er hatte bisher schwer ringend, kämpfend gelebt in seiner Welt. Wohl fühlte er seine verborgensten Kräfte lebendig, aber all sein inneres Leben war drängende Fülle, jeder Gedanke bewegte die ganze schwere Masse. Mit geheimer Bangigkeit schaute er zu, „in der Furcht, es möchten beim Mißlingen mit doppelter Verzweiflung alle diese Kräfte in ihren vorigen angstvollen Schlaf zurücksinken."

Seine Leidenschaft zum Ewigen hatte ihn verzehrt. Er stand oft am Rand der Verzweiflung. Ein unselig grübelnder Verstand machte ihm sein unmittelbares Leben und Genießen unrein und ekel. Er wußte nicht, wie „Harmonie" möglich sei bei diesem Trieb nach dem Unendlichen und dieser Verzweiflung. Die Schönheit war ihm zerreißend.

Er fand keinen Ausgleich im Leben. Heilige Schönheit in den seltenen Stunden des Aufschwungs — marternde Wahrheit, bis zum Verzweifeln ihn verzehrend, dies war das Leben seines Geistes. Dazwischen ging sein Dasein in Rausch oder Ekel. Es war ein Mißverhältnis seines genießenden und denkenden Vermögens.

Die Vernunft, die aller Leidenschaft seines Gefühlslebens Genüge tun sollte, der Schönheitssinn, der alle Ideale der fesselosen Vernunft; allen Hunger nach der Ewigkeit still machen sollte — beide hatten ihn zuletzt gemartert, weil er von beiden Unmäßiges verlangte. Sein Geist konnte sich an die Wirklichkeit nicht schmiegen; „der leise Gang der Natur" war ihm verloren. Zwischen dem hohen Flug und dem Ekel am Alltäglichen war keine Mitte. „Eine Liebe ohne Gegenstand brannte in ihm und zerriß sein Inneres". Er erwartete in jedem Augenblick, es müsse ihm etwas Außerordentliches begegnen. Er war unter den Dingen und unter den Menschen „wie einer, der mit Angst etwas sucht, woran sein ganzes Glück hing". Er hatte „gar keinen Sinn für das Unbedeutende". Es war ihm, als wolle er eine Welt umarmen und könne nichts greifen. Von hohen Plänen und „gefräßiger Wißbegier" trieb es ihn in den „gefährlichen Abgrund von Sehnsucht und Wehmut," in die Trunkenheit der Kunst. Nie hatte er weniger eine Ansicht vom Ganzen seines Ich.

So stürzte er sich mit Lust und Übermut in das Chaos von innerem Leben, in eine Raserei des Gefühls. Es kam eine Krisis seiner ganzen Natur, eine „Krankheit des Geistes, die immer tiefer und geheimer an seinem Herzen nagte".

Dies alles heilte und vernichtete der erste Anblick einer Frau. Jetzt ergriff ihn ein neues, unbekanntes Gefühl, daß dieser Eindruck ewig sei. Im Kampf mit seiner eigenen Liebe festete sich sein Wesen. Er zerriß alle Bande von ehedem, und „die Vergötterung seiner erhabenen Freundin wurde für seinen Geist ein fester Mittelpunkt und Boden einer neuen Welt".

So schreibt Friedrich in der Lucinde von der Zeit, in der er mit Caroline, der versprochenen Frau seines Bruders zusammentraf, in der

das Leben mit unmittelbarer Gewalt zwischen seine stürmenden Gedanken trat.

Was hier geschah zwischen Leben und Gedanken, das war entscheidend nicht nur für die Festigkeit seines Lebens, sondern auch für die Begründung der Romantik. Um ein einfaches Stück Menschenleben sammelten sich die hohen Träume von neuer Schönheit und neuer Kunst.

Das Göttliche, das vordem mit den Schauern des Untergangs ihm umgeben war, wie ein verzehrendes Meer, das seine Söhne tötet und verschlingt, das vermählte sich nun mit dem Fröhlichen, mit dem Leichten, und aus dem orphischen Kult von Schönheit und Untergang wurde die frohe Botschaft von der Schönheit, die die Freude selber ist.

Nicht die Gedanken und die Worte der geliebten Frau haben ihn hier aus der schwärmenden Dunkelheit geleitet, sondern ihre „bloße Existenz", die Art, wie sie Schmerz und Freude nahm, wie sie durch helle und unsäglich dunkle Stunden ging, wie sie das Leben meisterte mit einer siegreichen und tiefen Anmut, dies wurde ihm „Mittelpunkt einer neuen Welt".

Deshalb gehört das Leben dieser Frau mehr als ihre Worte und mehr als irgend ein anderes in die Geschichte des romantischen Denkens. Denn in einer Zeit, wo die Menschen mehr als je sinnlich dachten, wo alle Gedanken — nach Friedrichs Zeugnis — sichtbare Gestalt und Bewegung annahmen und wider einander wirkten mit der sinnlichsten Klarheit und Gewalt, da ist das Leben selber so wichtig fast wie die Deutung, die ihm gegeben wird, die Gestaltung des Lebens so wichtig wie die Gestaltung der Gedanken, die darauf bezogen sind. Und keiner war damals in diesem Kreis, der nicht in Caroline das Dasein eines neuen und seltenen Menschentums empfunden hätte. So steht ihr Bild hinter vielen romantischen Gedanken wie die lebendige Tat hinter dem Worte des Dichters, der sie rein und ewig macht.

Wenn wir das Leben von Friedrich Schlegel, Novalis, Caroline auf seinen unmittelbaren Gehalt anschauen, fällt eines auf in jener Zeit: es ist fast gar keine Sentimentalität mehr darin. Man hat deshalb diese Menschen auch in ihrem Leben nicht verstanden damals. Schleiermacher,

der große Herzenskenner, ist der einzige, der das klar erkannte; er hat Friedrich Schlegel seiner Freundin Henriette Herz gegenüber ausdrücklich von dieser Seite her verständlich zu machen gesucht. Das war damals etwas Unerhörtes. Noch ging das Leben in seinen hohen Augenblicken im Taumel empfindsamer Seelenschwelgerei dahin. Gewisse Anlässe waren mit einem gewissen Grad von Rührung unbedingt verknüpft, und man hatte bestimmte Zeremonien, wodurch diese Gefühle fast mechanisch ausgelöst wurden.

Nun kamen diese Menschen, die ihr Leben mit einer rücksichtslosen Wahrhaftigkeit leben wollten, von aller Konvention frei; sie wollten das Leben ihrer Seele leben, nicht die Ideen, die ihr Kopf darüber hatte. Empfindsamkeit geht meist mit Aufklärung und Rationalismus zusammen. Diese neuen Menschen lebten „nicht in der Sinnlichkeit, aber im Sinnlichen". Wort, Klang, Bewegung war ihrer Seele näher als die Rührungen, die durch bestimmte Szenerien aufgeregt wurden.

Sie schienen herzlos, gottlos schon darum. Diese Romantiker wollten gerade das „Romantische" von sich abhalten — wie man es damals und heut versteht. Sie alle haben eine unmittelbare Überzeugung vom Gehalt des Daseins, den Glauben an das reine Leben der Seele; an etwas, was wirklich ist in uns, ewig, fest, rein, etwas ganz einfaches, Grundkräfte von schlichter Gewalt, die man durch „Grundsätze" erhellen kann, die man bilden kann, die einen sicher durchs Leben führen. Darum lieben sie Hemsterhuis, den Aufklärer der Seele; darum lieben sie die besonnene Grundstimmung, die für unsere modernen Zeiten den natürlichen Gesichtspunkt darbietet. Darum empfiehlt Novalis Franklins Jugendjahre seinem Bruder.

Nichts ist bei Caroline stärker, bestimmender gewesen als der Glaube an diese Wirklichkeit der Seele. Sie war eine der ersten unter den heftig und leidenschaftlich lebenden Menschen jener Tage, die das empfindsame Wesen bis ins tiefste überwanden und ihr Leben ganz auf die besonnene Festigkeit der inneren Wirklichkeit bauten.

Ihre Jugend hat sie, in reichem Bildungsleben verwöhnt, in unbesorgter, leichtlebiger Dumpfheit verbracht, manche Torheit mehr aus

Frohsinn als aus Leichtsinn begangen. Überschwenglich, doch wie sie selbst sagt, keine Schwärmerin will sie sein. Wohl liebt sie die starken und überwallenden Bewegungen der Seele; aber keine „romanhaften" Ideen will sie haben, wenn sie nicht zugleich „so ganz in der Natur" liegen wie in den Dichtungen Goethes. Das kleine flüchtige Glück irgend eines harmlosen Tuns beglückt sie mehr als die großen empfindsamen Erregungen. Ihr oft empfindsam überwallendes Herz soll fest werden, ihr Verstand scharf, d. h. er soll Menschen und Sachen „nach ihrem wahren Gesichtspunkt" beurteilen. In allem, was sie tut, will sie ihr Dasein spüren und genießen.

So schafft sich schon das junge Mädchen, das in der gelehrten Stadt unbesorgt, fast leichtfertig hinlebt, dann die junge Frau in einsamem Eheleben mitten im Harz ihr immer wechselvoll gegenwärtiges Leben — bis sie dann nach dem Tod ihres Mannes, von Irrungen und Leidenschaften arg bedrängt, in Elendigkeiten des kleinstädtischen Lebens herumgestoßen, ihr inneres Leben entdeckt. Das Nachdenken erwacht, indem sie sich so allein wie vor den Toren eines Daseins sieht, dessen Fülle sich in ihr zu bewegen anfängt. Nun fühlt sie sich bald fest und stark in aller äußeren Enge. Göttern und Menschen zum Trotz will sie glücklich sein, aus sich selber heraus, keiner Bitterkeit Raum geben, treu bleiben dem reinen Leben ihrer Seele, dem sanften Mut, der milden Gleichheit ihrer Natur. Nun verbindet sich die Schwärmerei ihres phantasievollen Herzens einer milden, kühlen Besonnenheit als einem tragenden Lebensgrund, dem man vertrauen könne, wenn man nur Helligkeit hat in seiner Seele, wenn nur jede Tat, jeder Gedanke getragen wird von diesem Grund. Was ist überhaupt nun noch an der Schwärmerei, „wenn sie sich so menschlich, ohne irgend ein auffallendes Schild auszuhängen, vielmehr im Schleier der stillsten Gewöhnlichkeit mit der Wirklichkeit vermählt. Dann ist sie doch nur die eigentliche, höchstens in etwas abweichende Natur des Menschen."

Nun kommt ihr tiefstes Wesen zum Durchbruch, das ihr immer treu blieb. Diese Innigkeit des Frohseins, die sich auch jedem Schmerze mild noch anschmiegt, diese reich strömende Heiterkeit, die ihr das Kleinste schön macht, die sich schon über sie ergießen kann, wenn die

Sonne scheint oder auch der Wind an die Fenster stürmt und sie nur über einer Arbeit eifrig sitzt, diese stille Weisheit und Holdseligkeit des Herzens, die alles Glück an sich zieht, die alles Unglück noch zu einem Glück macht und der die Menschen huldigen, dieser Stolz des reinen Menschen, der die Wahrheit unbedingt sagt, weil das Leben seiner Seele wahrhaftig ist und er kein anderes anerkennt noch lebt — dies Innerste kann ihr nicht verloren gehen, auch nach dem Scheitern lieber Hoffnungen nicht, als sie, tief getäuscht, in neue leidenschaftliche Irrungen und tiefe Verfehlung sich noch einmal verstrickt und ein hartes Schicksal sich selbst bereitet. Unversehrt — wiewohl an Körper und Seele tief erschöpft, im Ruf der schlimmen Abenteurerin und in einem elenden, kümmerlichen äußeren Leben — taucht sie aus allem unsäglichen Jammer hervor. Denn sowie sie nur Ruhe und Verborgenheit hat, kommt das Leben ihrer Seele so rein wieder empor wie je.

Jetzt wird sie wirklich überschwenglich und doch nicht als eine Schwärmerin. Das phantasievoll leidenschaftliche Leben ihrer Seele ergreift jeden kleinsten Augenblick, es staut sich nicht in verhaltener Träumerei, auch der bitterste Schmerz löst sich in jedes Geschäft, an das die Gegenwart sie heftet, in den geringsten Genuß, den sie darbietet. Sie kann sich in Liebe einer Sache ganz hingeben, und doch kann sie sich im nächsten Augenblick ganz auf sich allein verlassen. Eine starke Weltfrömmigkeit wird ihre Religion. Milde Traurigkeit und Bescheidung liegt am Grund, aber darum schwingt ein Element unermüdlichen seelischen Lebens und Begehrens, eine Freudigkeit, die Welt zu erleben in starken Sinnen und einem starken Herzen, ein fast mutwilliges Bewußtsein der inneren Unschuld und Sicherheit, weil alles hell ist und durchsichtig.

So findet sie Friedrich — wie mitten in äußerem und innerem Elend die Not sie nicht verfinstert, sondern heller, stärker macht, die Leidenschaft sie nicht zerschlägt, sondern wie sie in einer fast verzweifelten Lage das Leben noch einmal mit sanftem Mut besiegt. Da mußte ihm ihr ganzes Wesen doppelt groß erscheinen.

In der Liebe zu dieser Frau hat Friedrich sich selber gefunden und die neuen Forderungen an Leben und Menschentum frei entwickelt, die schon lang in ihm waren. Mehr als alles einzelne hat ihn das Ganze dieses Frauenlebens leidenschaftlich beschäftigt. Schon als er nur aus spärlich mitgeteilten Briefen durch Wilhelm von ihr erfuhr und ihm damals schon in Haß und Liebe dies Phantom mehr gewesen war „als die Wirklichkeit der Weiber", hatte er die tiefe Verwandtschaft zu ihr empfunden in der Wahrheitsliebe, dem Freundschaftsenthusiasmus, dem Stolz; er hatte sonst bei keiner Frau den Trieb nach dem Unendlichen gefunden. Aber das Zusammensein von so viel verschiedenen Leben — daß die Erhabenheit so leicht beweglich und phantasievoll sein könne, so zart im Gefühl und auch in das Geringste eingesenkt — dies war ihm unbegreiflich, und dies Unbegreifliche hielt ihn gebannt. Es war ja das Problem seines eigenen Lebens, und darum schuf er sich diese Frau vor allen anderen zu einem Phantom seines Denkens.

Ihrem Wesen spürt er nun nach. Er empfand darin sofort etwas Seltenes, Außergewöhnliches. „Mir deucht, für sie zu schwärmen, heißt sich an ihr versündigen. Vielleicht gelingt es mir, sie gleich ohne Verblendung zu fassen." Sie hatte einen „ordentlich göttlichen Sinn für Wahrheit" und doch war ihr Leben nicht zerrissen und auch das Geringste hob sie zu sich auf.

Er kann lange keine Worte finden, wenn er von diesem Innersten und Eigentlichsten reden will, das er später in der Lucinde so wundervoll einfach festhielt. Er kommt ihm zum erstenmal nah, indem er einen tiefen Mangel an sich selber entdeckt. „Es wäre ungerecht, mir Seele abzusprechen, aber die Seele der Seele, lieber Wilhelm, die fehlt mir doch ganz offenbar, nämlich der Sinn für Liebe." Nun sah er dies rätselhafte Wesen im vertrautesten Umgang; er sah die eine Grundkraft, die dies alles zusammenhielt, er nannte sie Liebe und ihr Werk Harmonie. Hier also sind zuerst, als ein Stück unmittelbaren Lebens, als ein tastender Versuch seiner Deutung, die beiden Begriffe, die von nun ab immer wiederkehren bei ihm, die bis in sein innerstes Denken eindrangen, in denen er alles zusammenfaßte, was ihm selber fehlte, in

denen er ſuchend ein Element bezeichnete, in dem ſich die Spannungen ſeines Lebens löſen ſollten, und nicht nur ſeines Lebens, des modernen Lebens überhaupt — alles Zerſplitterte, Fragmentariſche, unſelig Zuſammenhangsloſe der modernen Kultur. Dieſe Begriffe wuchſen an zum Problem der Kultur überhaupt, mit ihnen drang er in die griechiſche Welt, mit ihnen ſtellte er das neue Problem der Romantik.

Was iſt dieſe „Seele der Seele", dieſer „Sinn für Liebe", von dem er tief betroffen ſeinem Bruder ſchrieb, daß er ihm fehle, und von dem er wußte, daß er dieſe Frau in ihrem ſo viel einfacheren Leben ſo ſchön und ſo groß machte?

Es iſt nicht der Trieb nach Unendlichkeit, dieſe ewige Sehnſucht, die hatte er ſelber. Es iſt vielmehr die Kraft, die allein dieſe Sehnſucht verſöhnen kann mit dem Alltag, mit der ſtarren Wirklichkeit, mit der Notwendigkeit der Beſchränkung, die Art, wodurch allein die Schwärmerei im Schleier der ſtillſten Gewöhnlichkeit einhergehen und die Seligkeit der hohen Aufſchwünge in den einfachſten Alltag einkehren kann. Da darf man das Glück nicht im wilden Verlangen nach dem Ewigen erjagen wollen — denn es kommt nur aus der Liebe, aus der ſittlichen Liebe, die alles Leben rein und freudig empfängt, die ſich nicht erzwingen läßt, weil ſie unverſehens und wie ein Geſchenk kommt. „Die ewigen Richtungen des ſtrebenden Gemüts und die niederziehende Fülle der Natur", dieſe beiden Unendlichkeiten, die uns gegeben ſind, löſen ſich — ſo erkennt er jetzt — einzig in der Kraft der Liebe. Dieſe Liebe iſt mehr als jede Kunſt, ſie iſt der Atem der Schönheit, Sittlichkeit und jedes hohen Tuns, ſie iſt die Seele der Seele.

Nur durch ſie wird große Kunſt möglich, denn nur durch ſie wird Harmonie möglich. Dieſe Einheit, die er ſuchte, als Vernunfteinheit, als Natureinheit, ſie iſt nur dann wahrhaft vollkommen und mit Schönheit erfüllt, wenn dies einfach Große der Vollendung dazu gekommen, wenn ſie durch Liebe geſchaffen iſt, wenn ſie Harmonie iſt. Denn „Harmonie iſt nur ein Geſchenk der Liebe".

Nur in dieſem Elemente von Liebe und Harmonie geſchieht das Größte, Wunderbarſte des Lebens: daß die Fülle beflügelt wird, daß das Gött-

liche leicht wird, daß das Feste, Sichre, Schwere mild und zart wird, nur hier ist jenes unfaßbare Element der Seele, in dem die vollendeten Dinge leben und atmen, das von ihnen ausströmt: das Glück der Vollendung.

Die zartesten Grenzen, das feinste Gleichgewicht, den Sinn jenes bedeutenden Götterwinkes „Maß" lernte er jetzt als den Gipfel der Lebenskunst und als das Wesen der Schönheit zugleich verstehen. Es war die Lebenskunst Carolinens, wie sie in Briefen sie oft verkündet hat: die Notwendigkeit der Entsagungen, um Wahrheit zu genießen, der Bescheidungen, um die Quelle des Glückes nur in sich selber zu haben. Man meint das selige Gefühl dieser eigenen Befreiung herauszuhören, wenn er in den „Grenzen des Schönen" diesen Sinn des Maßes preist, der wie alles Göttliche nicht geradezu erreicht werden kann: „nur plötzlich und unbegreiflich tritt die Vollständigkeit wie ein Fund ins Leben."

In diesem Erlebnis des Maßes ist nun das Lebenselement enthalten, das Friedrich dann in den Begriff des Klassischen gefaßt hat. Dieser Begriff steht somit über jedem Gegensatz der Kunstrichtungen und Kunstinhalte. Er bezeichnet ein Letztes und Höchstes des Lebens überhaupt und ein ganz Einfaches. „Beflügelte Fülle", das ist das Wesen der Vollendung. Der Stoff des Lebens wird da überwunden. Leben ist ja nur ein Element der Schönheit, die schwere Masse wird besiegt; von innen her wird sie leicht und freischwebend. In diesem Begriff ist über den Inhalt gar nichts ausgesagt. Woher diese Fülle kommt, welcher Art sie sei, dies ist nicht in erster Linie wichtig. Über alle Inhalte hinaus ist für uns ein Wertvollstes, Göttliches da: die Form, die Gestalt, der Rhythmus des Lebens. Daß diese Werte im Stoff sich erfüllen, das ist das Verlangen aller Schönheit, und dort ist die höchste, wo keine hemmende Schwere mehr ist. So ist in die Ferne, als Maß der Vollendung, ein Ideal gestellt, das alles umfassen kann, was die Seele überhaupt je an Inhalten in sich fassen wird.

Und innerhalb der Lebensstimmungen, die den Begriff des Klassischen tragen, erheben sich nun ganz neue, noch viel weiter vordringend, die mit ganz anderen Lebensenergieen erfüllt sind. Neben Sophokles tritt

Ariſtophanes, neben die feierlich ruhige Seele der Iphigenie tritt die bacchantiſche Seele der Romantik.

Aus der unbewußten Mächtigkeit des inneren Lebens ſollen Stimmungen und Freuden einer ganz reinen, ungebundenen, jauchzenden Geiſtigkeit ſteigen. Über dem tiefen, ſchweren Lebensgrund ſoll ein Spiel der freien Kräfte in der Höhe ſich entfalten, eine Schönheit, die dem unendlich differenzierten modernen Leben gewachſen iſt, die die einfach ernſten, allgemeinen Geſchicke des Tragiſchen hinter ſich läßt, weil die Tragik — wie ſie bisher gekannt wird — nur zwiſchen den Grundverhältniſſen des primitiven Lebens ſich auslöſen kann, „zwiſchen den großen Hauptmaſſen" des menſchlichen Schickſals, und weil darum das höchſte tragiſche Schöne zwiſchen dieſen Grundverhältniſſen ſchon erreicht iſt. Das höchſte komiſche Schöne, die tiefe, reine Gewalt der Freude aber iſt noch nicht entfeſſelt.

Sie nur kann in die zarteſten, verſchlungenſten Gänge unſerer Seele eindringen, und ſie trägt den Keim eines neuen Tragiſchen in ſich ſelber. Schon kommen Gedanken, die dem Weſen deſſen, was Friedrich ſpäter Ironie nannte, ganz nah ſind. Die Verletzung der einheitlichen Stimmung bei Ariſtophanes ſei in einem weſentlichen Zug des Lebens und der Freude begründet, ſie ſei beſonnener Mutwille, überſchäumende Lebenskraft.

So trägt die Natur der Freude ihren Stachel und ihre Schickſale in ſich ſelber. Sie erneuert ſich im Kreislauf ihrer eigenen Regſamkeit. Sie zerſtört, um nicht zu erſtarren. Ihr Weſen iſt die Sehnſucht nach dem Unendlichen, der „enthuſiaſtiſche Geiſt". Ihr tiefſter Lebensgehalt iſt die Liebe zu allem göttlichen Leben in der Welt.

In dieſer Lebensſtimmung vollendet ſich nun ſeine äſthetiſche Weltanſchauung. Er überwindet das Schwere, Laſtende ſeines eigenen Weſens. Nach den dunklen, verwirrten Jahren hebt ſich nun der volle Strom von Lebensenergie, der von je in ihm war. Heiterkeit, Beſonnenheit hatte er ſeiner Seele immer gewünſcht. Die mildleuchtende Freude der Hemſterhuisſchen Gedanken war ihm früh nah und vertraut. Die ſtrahlende Heiterkeit der Jugend hatte ihn an Novalis entzückt, nun las er von

neuem Hemſterhuis, nun las er die Griechen, und die ſtarke, gläubige Weltfrömmigkeit Carolinens ergriff ihn aus unmittelbarer Nähe.

So bildet ſich ihm nun eine unmittelbare Überzeugung vom Gehalt des Lebens, vom Inhalt alles höchſten Schönheitsempfindens, und er erkennt den ſeeliſchen Grund jener Harmonie, jener Liebe und Schönheit in ihrem tiefſten Weſen als Freude.

So überwindet er erſt für ſich ſelber den Dualismus von ewig unbefriedigter Sehnſucht des Geiſtes und niedrigem, ſich ſelber zerſtörendem Sinnenleben voll Genuß und Schmerz, indem er Glück und Weſen der Schönheit bis in die Naturbedingungen unſeres ſeeliſchen Lebens hinabreichen läßt.

Genuß iſt notwendig, er erfriſcht und belebt die Kraft zu neuem Kampf. Aber er ſoll nicht Zweck des Lebens werden. Die Geſetze des Menſchen fordern Sittlichkeit, Freiheit. Reizbarkeit, dies ruhlos ſchwingende Element des ſeeliſchen Aufnehmens und Begehrens, iſt das ſchönſte und gefährlichſte Geſchenk der Götter, es macht leicht den Menſchen unfrei. Die Reize ſollen nur Hülle des Schönen ſein. Der Menſch ſoll ſeine Freiheit wahren. Wie iſt da Genuß noch möglich? Die Liebe iſt allein der Genuß des freien Menſchen. Sie ahnt einen Überfluß von Güte, Geiſt und Fülle. Sie allein erzeugt Harmonie, der Genuß iſt um ſo mehr wert, je ſelbſttätiger er iſt, je mehr er von Liebe erfüllt iſt, je mehr er ſich dem Schönen nähert. Das Schöne iſt die Vermählung von Gutem und Angenehmem, von Einheit und Fülle. Und das Symbol der Einheit und des Guten, die Erſcheinung der Liebeskraft im Geiſte und in der Seele iſt die Freude.

Der Genuß des freien Menſchen ſoll darum nicht Rauſch des Lebens ſein, ſondern aus der hellen, reinen Kraft der Freude entſpringen, denn nur dieſe drei reichen bis zum letzten Grund der Seele: Liebe, Harmonie, Freude. Die Menſchen kennen die tiefſte Kraft der Freude nicht mehr, — die Griechen waren ihr näher, ſie hielten die Freude und die Lebenskraft für heilig —, ſie kennen nur die heftige, unruhige, vermiſchte, ſinnliche Freude, wie ſie in der Komödie erzielt wird. Da iſt kein Genuß der Harmonie mehr möglich, denn der erfordert Beſonnenheit, geiſtige Frei-

heit, jene Freude erzeugt aber nur einen Rauſch des Lebens und reißt den Geiſt mit ſich fort. Die höchſte Freude aber iſt rein und ruhig.

So ſchließt ſich die Kette. Liebeskraft, Freude, Harmonie ſie ſind tief verwandt. Sie verlangen ein Beiſammenſein der ganzen Seele, eine höchſte Energie der Lebenskraft. Sie ſteigen nur aus der unbewußten Mächtigkeit der hellen, leichten Menſchenſeelen empor. Sie nur ſind — im tiefſten Grunde — die Wirklichkeit der Seele.

So hat das Leben der Schönheit einen Inhalt bekommen. Die freie, in Enthuſiasmus und Bildung ſelbſtändig gewordene, die freuderfüllte und rein lebende Menſchennatur erfüllt nun vor allem Friedrichs Denken. Neue Lebenswertungen ſchöpft er daraus, ein Ideal der Geſelligkeit, des Umgangs, der Moral und mit all dem auch ein neues Ideal der Frauen. Wieder verſchlingen ſich die Fäden, die erlebte Nähe Carolinens macht ihm griechiſches Weſen vertrauter. So ſpinnt er immer an die lebendigen Anſchauungen ſeine eigenen, vorwärts dringenden Lebensgedanken. Das Leben der griechiſchen Hetären ſucht er zu verſtehen als eine ſchöne ſinnliche Kunſt, die von der mileſiſchen Aſpaſia, die ſelbſt Sokrates ſeine Lehrerin nannte, vor allem ausgebildet wurde. Das Leben der Diotima erhebt er an das neue Bild, das er von Frauenweſen überhaupt ſich geſtaltet.

Auch die Frau ſoll an jenem Bildungsideal teil haben. „Die doriſche Selbſtändigkeit" feiert er und er feiert damit Caroline, die er in Briefen wohl auch die „ſelbſtändige Diotima" nannte. Nicht die grenzenloſe Hingebung wird von der Frau gefordert, denn dadurch würde gerade „die Wurzel der Tugend" vernichtet.

Ein neues Ideal der Leidenſchaft entſpricht dieſem Lebenskreis, es iſt — wie es Caroline gelegentlich ausdrückt — nicht mehr die Moral der Rouſſeauzeit, ſondern die romantiſche Leidenſchaft, wie ſie im Romeo aufblüht. In aller Hingabe bleibt da eine „edle Beſtimmtheit der Seele, eine milde Feſtigkeit zurück"; es iſt die Leidenſchaft, wie ſie Caroline lebte.

Was Caroline als unmittelbare Lebensgewohnheit in ſich trägt, das entfaltet ſich auch immer beſtimmter in Friedrichs Denken. Es iſt dieſelbe Loslöſung von der Geniezeit, dieſelbe Ablehnung abſtrakter Lebens-

regelungen. Nicht mehr der Überschwang des Rausches dumpfer Hingabe, sondern der des Spiels, der in Lust und Freiheit schwebenden Seelenbewegung. Nicht Harmonie als Gestaltung aus festen für alle gleichen Grundsätzen, sondern als Ausgleich der Momente, als „beflügelte Fülle". So tritt in den Mittelpunkt der moralischen Welt die Forderung der Selbständigkeit. Sie vollendet erst den Charakter. Vielheit und Einheit, Fülle und innere, selbstsichere Kraft, diese beiden Grundtriebe vereinigen sich zu einem höchsten erst in der Allheit, in der Vollendung. Und diese Vollendung äußert sich „als Selbständigkeit oder als sittliche Liebe".

Die Liebe ist der Genuß des freien Menschen und nur der Mensch ist ihr Gegenstand. Im freien Spiel müssen sich die Kräfte des Menschen entwickeln. „Nur vereinigt vollenden sie die Bildung des Geschmackes"; einzeln erhöhen sie nur die Reizbarkeit. Im Hemsterhuisschen Geiste wägt Friedrich in den „Grenzen des Schönen" die verschiedenen Kräfte der Menschennatur gegeneinander ab und läßt sie in der Liebe vollendet sein. Im freien Genuß des Schönen nur bildet sich das Vermögen des Schönen. Freiheit ist also auch das Element der moralischen Vollendung.

Die Bestimmung des Menschen ist: Bildung, Ausgestaltung all seiner Fähigkeiten, lebendiger innerer Zusammenhang seiner Kräfte. Hier — in der moralischen Welt — dringt nun eine neue Gedankenreihe Friedrichs vor, in der er über Carolinens Genußphilosophie weit hinausstrebt. Es entfalten sich die idealistischen Antriebe seines Wesens.

Es ist nicht ganz zu glauben, daß eine Gewähr des Guten in der Unmittelbarkeit seines Instinktes uns gegeben ist. Caroline mochte der „einfache Instinkt des Fliegens" genügen — er drang auf Erkenntnis, auf Wissen, und sie schreibt ihm denn auch später, daß sie „das Nötige und Erfreuliche desselben jetzt einsehen" lerne. Sein ganzes Sein und Denken war von je durch diese Grundfragen des Idealismus bewegt: nach Wert und Unwert der Handlungen und der Dinge. Es gibt Häßliches und Gemeines in der Welt, dieses Zugeständnis drang er dem Bruder ab. Also sei es nur ein Wortstreit, wenn man alles Natürliche gut nenne.

Denn das Häßliche sei doch auch natürlich. Überall stellte er — zum Schrecken Auguſt Wilhelms — die Fragen des Werts und Unwerts. Überall drang er auf Rechtfertigung aus ewigen Zwecken des Menſchentums, ſo trieb er Philoſophie, ſeit wir ſeine Entwicklung verfolgen können. Wer richten und urteilen wolle, der brauche Geſetze, wenn auch der ſchöpferiſche Menſch ganz frei ſei, verſichert er beruhigend dem Bruder.

Aber auch bis in die tiefſten Begriffe, durch die er das Weſen des Schöpferiſchen im Menſchen zu ergründen ſuchte, ſenkte ſich die Frage von Wert und Unwert. Schöpferiſch im Menſchen ſind die Kräfte, die unſer Daſein erhöhen, die uns Werte erſchaffen. „Vernunft iſt das Vermögen der Ideale.“ Dieſe Ideale ſind nicht abſtrakt und allgemein, ſondern jedem eigen und unmittelbar gegeben, als der Grundtrieb zur Allheit. Dieſer Trieb entfaltet ſich in Enthuſiasmus und Liebe.

Der „Frühling der Begeiſterung“ darf darum nicht verſäumt werden. Ohne ihn iſt Bildung, innere Vollendung des Lebens nicht möglich. Aber er iſt nicht das Leben ſelbſt. Friedrich ſchreibt an ſeinen Bruder von der jugendlichen Liebe: „Sie ſollte eigentlich nur den Enthuſiasmus in deiner Seele ſtark und vollkommen gemacht haben, deſſen Gegenſtand alsdann im männlichen Alter der Wille und die Gedanken deines eigenen beſſeren Selbſt ſein könnte und dieſes iſt nicht Egoismus, ſondern es heißt ſein eigener Gott ſein, und dieſes kannſt du, ja, es beruht nur auf dem Wollen, und dieſe Liebe wird nur eine Vorbereitung zu deinem Leben ſein.“

So erhebt ſich ſchon dem neunzehnjährigen das große Bildungsideal der Romantik. Im Überſchäumen der jungen Seele, in Enthuſiasmus und Liebe ſollen die wunderbaren Kräfte erweckt werden, ſoll jeder das ihm eigene Gefühl ſeiner göttlichen, höheren Natur lebendig, ſchöpferiſch ergreifen; dann nur iſt ein großes Leben möglich, das heißt ein Leben, mit dem jeder ſelbſt zufrieden ſein kann.

Darum muß jeder ſich ſelber lieben können; er muß das göttliche Bild lieben, das in ihm iſt, er muß es in ſchöpferiſcher Liebeskraft ſich enthüllen. Dies iſt die Sittlichkeit im Sinne Friedrichs, der „verzehrende

Trieb nach Tätigkeit", nach Bildung, nach schöpferischem Leben in der eigenen Seele, die Sehnsucht nach dem Unendlichen.

Und diese innere Kraft ist das „Allgemeine und Reine"; die ewigen Zwecke entspringen daraus jedem in der ihm besonders gegebenen Bestimmung, und „eben die rechten Zwecke machen den Wert des Menschen, und echter Verstand und echter Mut können nur mit diesen verbunden sein". Wir können keinen Menschen verstehen und beurteilen, wenn wir ihn nicht von diesem inneren Gesetz aus beurteilen. Dies Verstehen ist ein Studium, denn es gibt viele und entgegengesetzte Vortrefflichkeiten im geschichtlichen Leben der Menschheit, wenn es auch nur wenige Grundtriebe und ewige Zwecke der Menschen gibt. Darum ist Geschichte ein so unendlich wichtiges und reizvolles Studium. Hier wird ein Mensch oder ein Volk in seinem Grundwesen, in dem „eigenen Charakter" ergriffen, und dies „Gemeinschaftliche", das sich aus seiner individuellen Mannigfaltigkeit herauslöst als ein Ideal, das wir in seinem eigenen Sinn zu Ende denken können, wird dann erforscht, „wie es wurde und nach der äußeren Welt sich modifizierte". Hier entfalten sich die Werte und Ideale, die die Philosophie in abstracto und die Kunst nur fragmentarisch darstellt, „in einem ganzen Menschenleben", im ewigen Widerstreit unendlich vieler Wesen und Verhältnisse, in der bewegten Fülle des geschichtlichen Daseins. Darum erhöht die Geschichte „unser eignes Leben mehr als die höchste der Wissenschaften und das Schönste der Künste". So hat schon der neunzehnjährige die geschichtliche Aufgabe ergriffen, in dieser engen Verknüpfung von Kulturaufgaben und historischer Beurteilung und er hat im Keim damit die erste idealistische Auffassung der Geschichte gegeben.

Dies war Wissenschaft in einem ganz neuen Sinn. Sie sollte nicht nur das Vergangene lebendig und hell machen, sie sollte nicht nur Entwicklungen und Zusammenhänge aufweisen, sie sollte auch Blicke öffnen in ein neues Land, indem sie das vergangene Leben nachschuf, von den Idealen aus, die in ihm pulsierten. Hier wurde zum erstenmal und in großem Sinne Wissenschaft und Denken als eine Deutung des Lebens getrieben und Geschichte von Ideen, d. h. von Werten aus ergriffen. Gewiß war es

nicht mehr der reine historische Sinn, wie er im jungen Herder und Goethe gelebt hatte, der hier in hingebender Schaulust Menschendasein und Geschehen nachbildet. Hier war der Geist selbstbewußter, seiner schöpferischen Bestimmung gewisser geworden. Er ergriff die wahlverwandten Vergangenheiten und schuf das Leben nach von dem Bild des Lebens aus, das den Großen unter den vergangenen Menschen in der Seele gestanden haben mag. Solche Geschichte — wie sehr sie auch den wissenschaftlichen Forderungen Genüge zu tun sucht — kann nur von Menschen geschrieben werden, die das schöpferische, wertschaffende Denken höher stellen als das historische. Sie haben ihren Lohn darum auch nicht mit den wissenschaftlichen Ergebnissen ihrer Arbeit dahin, sondern das Bild des Lebens lebt weiter, von dem aus sie die Geschichte des Lebens verstanden und neu schufen.

Alle geschichtliche Arbeit, die Friedrich Schlegel treibt, war bezogen auf solche Wert- und Idealbildungen, die er in der Vergangenheit wirksam sah, und immer waren es seine eigenen Lebenswerte, wie sie sich in der Zeit seiner Freundschaft mit Caroline festgestellt haben.

Damals faßte er seine Anschauung vom Leben der griechischen Seele, von ihrer Kunst und ihrer Freude, ihrer Tragödie und ihrer Religion. Er faßte diese Anschauung nicht als geschichtliche Wahrheit, sondern selber als Leben, als eine unmittelbare Überzeugung vom Gehalt des Daseins, die ihn über das Griechische bald hinaustrieb.

Sein geschichtliches Denken wurzelt damit in einer Sphäre, die der wissenschaftlichen Berichtigung nicht mehr zugänglich ist. Wenn nur in einem gewissen Umfang die geschichtliche Anschauung des tatsächlichen Stoffes Herr wird, dann öffnet sich ein Gebiet, das nur von unserem eigenen Leben erfüllt werden kann. Vielleicht sind die großen wissenschaftlichen Konzeptionen überhaupt nur von diesem Gebiet aus zu fassen, in dem das Leben einen Gedanken unmittelbar, d. h. als Anschauung aus sich erzeugt.

Durch den Begriff des Enthusiasmus, der Bildung, der Geschichte wird Friedrich in dieser romantischen Frühzeit nun unmittelbar in die Gedankenkreise des Idealismus hineingeführt.

II. Bildungselemente

Idealismus als Kulturphilosophie

Das griechische Begriffssystem ruht auf der Abbildtheorie. Die Welt ist ein fertiger Zusammenhang tatsächlichen Geschehens, ein Zusammenhang der Dinge und ihres Verhaltens, der menschliche Geist kommt hinzu wie ein müßiger Zuschauer, berufen, diese Zusammenhänge in sich nachzubilden, in sich abzuspiegeln. Der Erkenntnisprozeß ist ein räumlicher Vorgang. Die sinnlichen Empfindungen bilden die Körperwelt ab, die Vernunftbegriffe die unkörperliche Welt. Die Denkbeziehungen sind die Abbilder der realen Beziehungen.

Die Wahrheit wird in der Beziehung der Vorstellung zu einer absoluten Wirklichkeit gesucht. Die einen fassen diese Beziehung sinnlich, anschaulich; der Erkenntniswert besteht im wirklichen Abbilden. Die anderen, vor allem durch physiologische Beobachtung über den Ursprung der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt, suchen diese Beziehungen in einem Kausalitätsverhältnis; die Vorstellungen sind nicht Bilder der Dinge, sondern deren notwendige Wirkungen auf uns. Um ein Kriterium der Welt zu haben, müssen die einen, im naiven Sensualismus, die Dinge, die wir doch in jedem Fall nur als Vorstellungen besitzen, bei sinnlichen Begebenheiten als absolute Wirklichkeit nehmen, die anderen haben ein solches Kriterium überhaupt nicht. Jede Wahrnehmung ist eine Vorstellungskombination. Die Dinge an sich sind nicht erkennbar, das Wissen verzichtet auf die Erreichung der transzendenten Wahrheit, die als Richtschnur bleibt.

Immer ist der Wahrheitsbegriff abhängig von dem fertigen Weltzusammenhang. Der Geist ein Zuschauer, das Denken die höchste Tätig-

keit. Hingebende Stimmungen des Geistes, weibliche Gefühlswerte dieses inneren Lebens, harmonisch in der begrenzten Welt des griechischen Geisteslebens, sind im unendlichen Raum der modernen Erkenntniswelt hilflos der Zufälligkeit äußerer Gegebenheiten preisgegeben. —

Durch den Idealismus im Kantischen Geist kam in das Lebensempfinden der Menschen ein ganz neuer Rhythmus. Ein Kulturideal war gegeben wie nirgends vorher, die zwiespältige Entwicklung des modernen Lebens war in einer Heftigkeit wie nirgends zum Bewußtsein gebracht. Natur und Geist waren auseinandergetrieben, aber als „Idee", als Aufgabe war nun ein unermeßlicher Weg dem Geist vorgezeichnet, voll von Möglichkeiten des Sieges, der Bereicherung, des innersten Erwerbes. Eine Überwältigung der Masse durch die Form, der Natur durch den Geist, der gleichgültigen Sachwelt durch die wertschaffende Persönlichkeitswelt war zu erhoffen wie niemals vorher.

Es sollte nichts unentschieden bleiben, es sollte gekämpft werden, es sollten Werte geschaffen werden. Denn Freiheit, Leben, Wert, Bewußtsein ist nur hier. Dort ist für unser Erkennen, d. h. zugleich ohne unser Erkennen, nichts als tote Masse, Chaos ungegliederter Elemente, Gleichgültigkeit des Naturablaufs, das Nichts. Es gibt für uns gar keine Gegenstände, sondern nur Formen der Verknüpfung, Gliederung, Gesetze der Aneignung, Überwältigung. Es gibt gar keine Tatsachen, bei denen man sich beruhigen könnte, sondern nur Tat-Forderungen, Tat-Handlungen, nur Nehmen als Tat, als Reichtum, als Produktion.

So ist durch das „Subjektive" die Objektivität gerade begründet und diese nicht auf das Denken eingeschränkt. Es tat sich der Blick auf auf den Zusammenhang wissenschaftlicher Erkenntnis und gefühlsmäßiger Erfassung der Welt als Kunst: die unmittelbar erlebte Wirklichkeit aus der unwißbaren Fremdheit und Sachlichkeit umgeschmolzen in die Wirklichkeit einer seelischen Realität und so erst wirklicher Besitz, ja so erst existierend überhaupt; die ungeschiedene Masse unmittelbarer Vorstellungselemente, gefaßt in die Formen des Geistes, geordnet durch die gestaltenden Kräfte der Seele und so erst wirklicher Besitz, so erst objektiv geworden und wahrhaft existierend; die Natur, die Weltwirklichkeit

nicht eine fertige, zum Aufnehmen bereite Masse, sondern erst vollendet im Geist, lebendig gemacht durch den Geist, geordnet, persönlich geworden in der empfangenden Seele; der Geist tätig, wirksam, produktiv auch im Empfangen, im Denken, Schauen, Fühlen, und so erst fähig einer wahrhaften Objektivität.

Diese Hindeutung auf eine ganz neue Welt als die allein für uns wirkliche, auf ungeahnte Möglichkeiten, die unübersehbaren Reichtümer des seelischen Vermögens als eine Einheit und durchgängige Verbundenheit zu erfassen, ja selber zu erwirken, dies alles kam in den menschlichen Geist mit einer überwältigenden Kraft der Klärung, deutete ihm seine Stellung in der Welt, im Universum ganz neu, zeigte ihm seine Bestimmung als ein Schaffen ohne Unterlaß, als ein tatvolles Bewußtwerden seiner eigenen Reichtümer. Jeder Gedanke, jedes wahrhafte Gefühl, jede sittliche Tat als ein Stück im Geist überwundener Welt, als ein Stück im persönlichen Leben erlöster, freigewordener Sachlichkeit — wo waren tiefere Blicke in die Kräfte und Herrlichkeiten des Geistes getan und ermöglicht, als in diesem leblos gescholtenen Vernunftsystem.

Das Grundprinzip ist das Bewußtsein der Normen, der Werte, der überindividuellen Bewußtseinspotenzen. Sie bestehen in formalen Verhältnissen. Sie sind Formbegriffe, genährt aus unmittelbaren Wertgefühlen, gesichert durch eine alle kausale Notwendigkeit durchbrechende Bewußtseinsfunktion: das Gewissen. Alle Wertungen sind dieser Art.

— — — — — — — — — — — — — — — — —

Kunst und Wissenschaft besinnen sich auf das apriori, ohne das sie nicht auskommen können. Das Problem des Stils geht dem Problem der Erkenntnisbedingungen parallel: indem sie über sich selber reflektieren, untersuchen sie ihr apriori, die Möglichkeit ihrer Erfahrung.

„Abbilden" war das Ideal bisher in Erkenntnis und Kunstschaffen. Die Menschen werden sich nun bewußt, daß alle Wirklichkeit auf dem Weg ins Bewußtsein, ins künstlerische und wissenschaftliche, ins praktische und erkennende, einer Umformung unterliegt, die zwar die Schranke zwischen uns und ihrer Unmittelbarkeit ist, zugleich aber die Bedingung sie vorzustellen und darzustellen. Kunst und Wissenschaft arbeiten zu-

sammen, indem sie als den Sinn künstlerischen und wissenschaftlichen Erkennens begreifen: uns über die Unmittelbarkeit unseres Verhältnisses zur Welt hinauszuheben, indem sie es als die notwendige Bedingung anerkennen, daß die Blickweite, in die wir uns ursprünglich zur Wirklichkeit stellen, verändert werden muß, wenn wir zu ihrem innersten Wesen und Sinn in eine direkte Beziehung kommen wollen.

Und dieser so im neuen Schönheits- und Wahrheitsgefühl befestigte Subjektivismus sucht sich als eine allgemeine, dauernde, über den einzelnen hinausgehende Macht zu gründen. Das große Problem des modernen Lebens: im einzelnen allgemeingültig zu sein, tut sich auf. Hier scheiden sich dann die Wege. Klassizismus und philosophischer Rationalismus, Schiller und Kant bleiben zusammen. Den Individualismus der Aufklärung suchen sie in diesem Sinn zu erneuern. Die Romantik nimmt die Lebensgefühle der Geniezeit auf, begründet einen neuen Individualismus, einen neuen philosophischen Idealismus. Goethe geht wie ein Kosmos für sich durch diese Wandlungen. Nur daß er da war, seine Existenz, die Tatsache dieses Lebens ist das mächtigste Motiv dieser Vermittlungsversuche von Kunst und Wissenschaft.

Und diese so gegründete Weltanschauung bewährt sich nicht nur an den Aufgaben des Lebens, in Fragen der Moral und des Rechts, in schöpferischen Werken der Kunst und Wissenschaft, sondern auch am Material der Geschichte. Nirgends vielleicht ist das Schauspiel reicher, reizvoller, als hier, wo sich die große Bewegung intuitiver Erfassung des Lebens mit den Forderungen des philosophischen Gedankens auseinanderzusetzen hatte, wo sich die Lebensgefühle der Künstler und die Erkenntnisprinzipien der Philosophen auf mannigfache Art zu neuen historischen Anschauungen und Methoden zu vereinen und zu durchdringen suchen. Auch hier siegt die Synthese von Geniezeit und deutschem Idealismus. Von hier aus breitet sich die neue Welterkenntnis zu einem Universalismus von erstaunlicher Aneignungskraft in einzelnen Köpfen der Romantik aus.

So verläuft nun die Entwicklung, daß jeder von diesen schöpferischen Menschen diese Formen mit lebendigem Inhalte, mit durch seine Lebens-

empfindungen bedingten Elementen auszufüllen sucht, sie definitiv macht, festlegt. Immer neue Inhalte und Lebenswellen kommen herzu, strömen in die Formen ein, sie umbildend, zersprengend, so daß sich die Menschen nicht mehr erkennen, so daß die große, vorwärts sich bewegende Phalanx mit sich selber in Kampf kommt. Soweit in diesen letzten Dingen des Lebens der Gedanke, der Begriff die Menschen einigen kann, hat die idealistische Philosophie diese Menschen geeinigt, ihnen Zielpunkte gestellt.

Noch ehe die entscheidende Wirkung und die Versuche der Vereinigung kamen, wurde die ganze Bedeutung des Idealismus durch Fichte ins helle Licht gesetzt. Der Idealismus als Geistes- und Kulturphilosophie erhält hier seine tiefste Begründung.

Fichte will der Kantischen Philosophie ein Fundament unterbauen, die Gesetze und Kategorien, die dieser aus der Erfahrung abgeleitet, empirisch aufgefunden hatte, aus dem Wesen der Intelligenz selbst ableiten und begreifen. Fichte will das System des menschlichen Geistes, des Bewußtseins geben, er will seine Geschichte schreiben von seinem dunklen Ursprung bis zum klaren Selbstbewußtsein. Er will es an der Arbeit zeigen, wie es die Welt jedem einzelnen neu erschafft in notwendigen Handlungen, in der Erfüllung seiner Gesetze, wie alles, was es so hervorbringt, ein notwendiges Produkt, d. h. Erfahrung ist, wie es den Glauben an eine Realität aus sich erzeugt, wie es dem Menschen in der rasenden Flucht der Erscheinungen eine unwandelbare Bestimmung gibt.

Wie ist die Welt im Geiste? Dies Problem des Idealismus wird hier bis in die tiefsten Schichten unseres Wesens verfolgt. Die Intelligenz als Grund des Seins, des Seins für uns, der objektiven, vorgestellten Welt wird in ihrer trostlosen Armut und in ihrem ganzen, schaffenden Reichtum erwiesen. Es ist so töricht und unwissend, zu glauben, in dieser Philosophie werde die Sinnenwelt von dem sehr gefräßigen Ich verschlungen und ihr die Realität abgesprochen. Der Glaube an die Wirklichkeit unseres Handelns, die Bejahung der Realität

des Materials, das über alles Wissen hinaus unserem Leben zur Bewährung gegeben ist, dieser Glaube ist nie leidenschaftlicher und mit einem Gefühl größerer Gewißheit ausgesprochen worden als von Fichte. Freilich ist es nie die Bejahung vom Standpunkt des „bloßen Lebens", der es genügt, durch Hunger und Durst von der Realität überzeugt zu werden. Der Geist sucht hier seiner Stellung in der Welt der Möglichkeiten seiner Welterfahrung auf eine tiefere Art gewiß zu werden. Das Wesen des Geistes ist Bewußtheit, Streben nach Bewußtheit, Erhellung seines Wirkens. Der Standpunkt des „bloßen Lebens" dünkt ihm nur Selbstvergessenheit, die macht, daß die Objekte, in die wir versenkt sind, für uns den Charakter voller und alleiniger Realität haben.

Das Problem des Geistes und seine Verwandtschaft mit den neuen Lebensgefühlen wird hier ganz deutlich. Wir sind im unmittelbaren Dahinleben an die Dinge ausgeliefert, von ihnen abhängig. Die Welt ist unser Zustand, nicht unser Gegenstand. Wir sind im Ding, die Dinge nicht in uns. Vom Ding aus kann die Welt nie begriffen werden. Du gleichst dem Geist, den du begreifst. Unmöglich und unverständlich ist dem Geist die Natur als Ding an sich. Ihr Dasein könnte dem Bewußtsein nicht unmittelbar einleuchten. Kein Bewußtsein kann über sich selbst hinausgehen. „Ich habe tatsächlich nur das Bewußtsein meiner selbst, keins von Dingen außer mir. Ich bin meiner Wahrnehmungen, also meiner selbst, unmittelbar bewußt. Ich habe kein Organ für solche Dinge, nur bestimmte Empfindungen." Das Bewußtsein äußerer Dinge muß sich im Selbstbewußtsein erzeugen. Wie wird aus dem unmittelbaren Bewußtsein meiner Wahrnehmung, aus der bloßen Wahrnehmung meines eigenen Zustandes ein Wahrnehmungsobjekt außer mir? Wie komme ich zur Erfahrung, wie ist die Welt in mir?

Die Antwort gibt Fichtes theoretische Philosophie, die Philosophie des Wissens. „Die Doppelreihe des Seins und Setzens" wird in der Geschichte des Bewußtseins aufgewiesen.

Es gilt, seinen dunklen Quellpunkt zu erfassen, aus dem wie Bäche die einzelnen Handlungen des Geistes hervorgehen, die sich dann zum wirklichen, erhellten Bewußtsein zusammenschließen. Mit einer un-

erhörten Kühnheit versucht Fichte nun in einer Reihe zum Teil sehr schwieriger Ableitungen, den ganzen Bewußtseinsinhalt von innen her zu entwickeln. Kant hatte ein Ding an sich noch angenommen, für das theoretische Erkennen gibt es nur ein „Sein für uns". Und diese Konsequenz des Denkens führt Fichte nun zu seiner tiefsten Entdeckung: der bewußtlosen Produktion. Das „cogito ergo sum" war das Fundament auch der kritischen Philosophie. Im Umkreis dieses Denkend-seins, Bewußt-Seins lagen die Kräfte beschlossen, die Kant in sein „Ich" gesammelt hatte, um es zum Träger der Kategorien zu machen.

Fichte erkennt, daß das Sein, das das Bewußtsein hervorbringt, selbst nicht mehr Ich, d. h. Bewußt-Sein sein kann. Es muß unbewußtes, absolutes Ich sein. Diese bewußtlose Produktion ist der Nährboden des Bewußtseins, der Geist geht aus der Natur als seiner eigenen bewußtlosen Tätigkeit hervor. Die „produktive Einbildungskraft" ist dies geheime Vermögen des Geistes, das seine eigenen Produkte uns als fremde erscheinen läßt, wie im Traum die Produkte der eigenen Tätigkeit uns als Objekte außer uns erscheinen. So entstehen die Dinge als Sein für uns, als unsere vorgestellte Welt. Und da die Intelligenz die Doppelreihe des Seins und Setzens bildet, ist die intellektuelle Anschauung ihr ursprünglicher Akt, wodurch das Bewußtsein sich selbst unmittelbar Objekt wird. So entsteht das Selbstbewußtsein, das nichts anderes ist, als das unmittelbare Bewußtsein unserer eigenen ursprünglichen Tätigkeit. Die Prozesse der bewußtlosen Produktion, die sich nicht im empirischen, individuellen Ich vollziehen, erzeugen so das Bewußtsein des einzelnen Ich.

Das Wesen des Geistes ist, daß er alles, was er tut, auch einsieht und durchdringt, ins Bewußtsein erhebt, und so ergibt sich aus jener Urtat des Ich, kraft des geistigen Entwicklungsgesetzes, die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes.

Im Anfang erscheint dem Ich sein eigenes Produkt bloß als Objekt. Das Gesetz der fortschreitenden Erhebung führt den Geist aus der Knechtschaft der Dinge zur Freiheit des erleuchteten Bewußtseins hinan, in der er die Welt als sein Produkt, als sein Kunstwerk erkennt. So gibt Fichte eine Entwicklung des menschlichen Geistes und führt das

Bewußtsein durch die Deduktionen der Empfindung, der Anschauung, der nachbildenden Vorstellung, des Urteils, des Verstandes bis zur Höhe der Vernunft, wo das Ich seiner unbedingten und reinen Subjektivität, seines ursprünglichen und reinen Wesens, seiner absoluten Selbstbestimmung sich bewußt wird.

Das Ich ist ursprünglich alles; Objekt und Subjekt sind in ihm eins. Dieselbe Bedingung, die das Bewußtsein ermöglicht, die Reflexion, begrenzt die freie, reine, unbeschränkte Tätigkeit, hebt sie auf. Sie verwandelt die Tätigkeit in ein Produkt. So muß im empirischen Ich die Welt gebrochen erscheinen als Vorstellung und Ding. Die Erkenntnis der Vernunft nähert das Ich immer mehr seiner ursprünglichen Bestimmung und Freiheit, sie macht es immer mehr frei von Objekten. Sie gibt ihm seine Selbstherrlichkeit und Selbstbestimmung zurück. —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Kant treibt auch in der Ästhetik die Elemente völlig auseinander, stellt sie zurück in die logisch allein zuständigen Entwicklungsreihen, die im Erleben ihres Zusammenklangs gar nicht mitempfunden werden, die wie zwei unbekannte, heimat- und namenlose Wanderer sich in einer Bewußtseinshöhe zusammenschließen, wo Name und Herkunft in der Fülle der Gesichte gleichgültig wird. Die Atmosphäre dieses Zusammenseins wird gestört, sobald diese realen Beziehungen mitempfunden werden.

Er kennt kein Gewahrwerden einer organischen Vollkommenheit, das nicht auf dem Wege des Denkens zustande kommt; darum die rein formale Anschauung. Aber um die Atmosphäre der Freude im Bewußtsein klar zu machen, die auf einem Fest herrscht, wo ein neutraler Boden geschaffen, auf dem sich die Menschen, ohne Namen und Herkunft zu wissen, einem Strom entfesselter Lust hingeben, ist es der unzulänglichste Weg, die realen Beziehungen und Verhältnisse dieser Feiernden festzustellen.

Kant gab der Forschung nur den Ausgangspunkt; er bezeichnet den systematischen Punkt, wo die Weltstellung der Schönheit begründet werden kann. Vorwegnehmend führt er die Bedürfnisse der Urteilskraft, also eben jener, die die ungeheuern Spannungen, die er selbst geschaffen, zu überwinden, auszugleichen berufen ist, mit der Erregung des sinnlichen Organismus zusammen. So war seine Gedankenbildung ein Behälter für lange Zeit, zugleich aber war die Dürftigkeit seiner eigenen inhaltlichen Bestimmungen gegeben.

Die Elemente waren bei ihm zu weit auseinandergetrieben; diese schwache Formschönheit, die aus dem schmalen Rest hervorging, der für Urteilskraft und sinnliche Kraft gemeinsam geblieben, war nicht zum Ausgleich imstande. Kant verharrte dort auf der Starrheit der sittlichen Forderung, hier war leblose Natur. Auf nicht einsehbare Weise kamen leere Formspiele der Natur und Bedürfnisse des Geistes

sich entgegen, aber in ganz niederen Regionen. Die großen Erlebnisse kamen aus dem Bewußtsein der Selbstbestimmung, aus einem nur intellektual erfahrbaren Seeleninhalt. Hier lag der unerschöpfliche Stoff der entwerteten Wirklichkeit, und jene Forderungen waren so sehr an die Bewußtheit moralischer Entscheidungen gefesselt, daß hier nie ein Abbild von ihnen das Füreinander von Geist und Natur bezeugte oder verriet. Es kam darauf an, Möglichkeiten des unmittelbaren Erlebens dieser höchsten Zweckmäßigkeit auszubilden: wie stark das Füreinander von Natur und Geist unmittelbar empfunden wurde, wie weit im ästhetischen Empfinden die auseinandergetriebenen Elemente von Natur und Geist wieder vereint werden konnten. Es war hier nur der Weg gezeigt, wie aus den objektiven Bedürfnissen des Geistes die elementaren Tatsachen des Gefühlslebens als notwendig und wertvoll gerechtfertigt und gedeutet werden konnten. Der Inhalt jener Bedürfnisse und dieses Gefühlslebens mußte entscheiden. Wenn die ursprünglichen Zustände nur stark genug waren, mußten sie den Inhalt der Vernunftbedürfnisse selber umändern, der Urteilskraft ein Verlangen nach Anzeichen eines neuen Füreinanders erregen und allmählich zu einer Flut ansteigen, die die starren Schranken der Kantischen Grenzsetzungen umriß.

Die Entscheidung fällt in Schillers Lebensgefühlen. Jene unzergliederbaren Forderungen der Urteilskraft erzeugen ein leeres Gleichgewicht, eine inhaltlose, rein ästhetische Stimmung. Diese Vernunftgefühle sind das eigentlich Positive. Kant faßte diese intellektualen Gefühle als außerästhetische. Schillers ganzes Künstlertum wurzelt in ihnen, er fühlt sie als die Grundkraft seines ästhetischen Erlebens. Er fühlt darin allen Wert, alle Weihe des Lebens.

Darum soll in diesem speziellen Sinn die moralische Anlage zum Fundament der ästhetischen Auffassung werden. Die Freiheit wird als sittliche Freiheit, als begrifflich Allgemeines, die Vernunftgefühle als höchste Inhalte des Ästhetischen gefaßt. Die Wertmaßstäbe liegen im Vernunftglauben. Es zeigte sich der Weg, die Schönheit von dem sittlichen Kulturideal aus in die Entwicklung einzustellen. —

Das Schöne ist ein Geschenk, eine Gunst der Wirklichkeit für uns. Eine Gefühlserregung erfahren wir, die im Verstand nicht erfüllbare Forderungen unserer tiefsten Natur uns gewährt. Kant hatte sie zu deuten versucht als eine Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen. Schiller, der das Schöne soviel stärker erlebte, deutet es sich aus den tiefsten Forderungen unseres handelnden Lebens, er fühlt darin den bezwungenen Stoff, die im Geist überwundene Welt. Die durch Kraft spielend bewältigte Schwere genießt er im Flug des Vogels. Das Auffassen der Schönheit ist hier Handlung, Lebendigmachen, Nachleben. Das Spiel der Formen wird rege als ein Spiel der Kräfte. Aus uns selber ist die Bewegung dieser Kräfte. Das Schöne ist unser Zustand und unsere Tat.

Zum erstenmal wird hier die Schönheit im Sinn des Idealismus erfaßt, durch eine Tat des nachlebenden Geistes, gelöst aus den Dingen, tief in ihnen angelegt wie ihre letzte und eigentlichste Deutung, die sie doch nur im Erleben des Geistes erhalten können; das Sein der Dinge, das wir Schönheit nennen, als ein Leben des Geistes, der sie tätig aufnimmt, als ein Leben von Kräften, die der Mensch erst rege macht. Und es sind die sittlichen Kräfte unserer Natur, die den Sinn der schönen Formen nacherleben und erzeugen. Dies ist die Eigentümlichkeit des Schillerschen Gedankens, das ästhetische Erleben ist hier Geschenk und Wohltat in einem neuen Sinn, die ewig bewegten Kräfte des Innern kommen aus der Spannung eines kämpfenden Lebens hier mit einem Mal in das Gleichgewicht eines harmonischen Bewegungsspiels, in den ihren sich erfüllenden Kreislauf der schönen Formen. Die Rastlosigkeit des Sittlichen beruhigt sich in der Rhythmik der Schönheit. Die schönen Formen sind die Formen des Geschehens, in denen sich das Gute uns verwirklichen soll.

Der Begriff der Form ist hier zum erstenmal im Sinn des Idealismus erfaßt als ein Zusammenhang und Spiel von Kräften, das im Geist selber erst seinen letzten Sinn erhält und Quell der Schönheit wird. Sind es erloschene Kräfte, sind sittliche Elemente schon angelegt in der Natur, ist hier ein Füreinander von Natur und Geist bezeugt? Weite

Aussichten öffnen sich uns an dieser Stelle. Das Fundament der ästhetischen Weltanschauung steht in Frage.

Es handelt sich um das Ziel der ästhetischen Weltanschauung, um die Bestimmung des Kulturideals. Hier ist also entscheidend, wie er die dunkel empfundenen Zusammenhänge des Sittlichen und Schönen, des Gehalts und der Form, des Wesens und der Erscheinung zu erkennen und zu erleben vermag. Hier ist in jedem Betracht die Wegscheide des Schillerschen Denkens, der Kreuzweg des idealistischen Denkens überhaupt. Die Lebensgefühle müssen hier wieder entscheiden.

Es ist die Wahl zwischen einem auf dem sittlichen Willen gegründeten dualistischen Vernunftidealismus und zwischen einer ästhetischen Weltanschauung, zwischen organischen, einheitlichen Wertungen und Freiheitswertungen. Was ist Freiheit? Schiller war im Zwiespalt, er fand keinen Ausgleich. Er war der rastlos vordrängende Kämpfer des moralischen Idealismus, seine Wertungen waren nicht rein ästhetische; Tat und Leiden, Druck und Stoß, Sinken und Aufschwung war der Rhythmus seines Lebens, in seinem Körper und in seiner Seele. Er war wohl der heldenhafteste unserer Denker. Sein Leben ist auf den Kampf gestellt. Seine Aufschwünge sind die riesenhaften des Willens, der ins Unbedingte strebenden Vernunft, seine Weltanschauung ist Kampf und Heldentum. In seiner Psychologie, in seiner Kulturphilosophie, in seinem Leben — überall ist Vordringen und Stillstehen, Rast und neuer Aufbruch. Alles psychische Geschehen, auch in der Beschreibung unbewußter Vorgänge, verläuft hier in den Formen von Überfall und Deckung, Sieg und Knechtschaft. Seine Gedanken sind wie ein Heereszug edler und tapfrer Streiter. Der Ruf höherer Bestimmung ist an sie ergangen, der Sehnsucht und Heldentum von Kreuzzugsrittern in ihnen erweckt. Ein Ziel und ein Weg ist in allen, auch in der Rast der Ermüdeten, wenn bei untergehender Sonne die täuschenden Luftbilder zum bequemen Verweilen locken. Man weiß, es wird immer vorwärts gehen. Die Gewißheit höherer Ziele läßt keine Ruhe.

Dieser Rhythmus des Schillerschen Lebens ist nicht beweisbar; ihn annehmen heißt ihn leben. Die Entscheidung steht darum nicht zwischen

Wahrheit und Irrtum; weder in diesem Leben noch in diesen Gedanken, die es deuten sollen. Man sollte kein System verlangen, wo eine Geschichte ist, und gewiß sind viele, denen eine Geschichte größer scheint als ein System.

Zwei große Begriffsbildungen hat Schiller geschaffen, sie sind sein Leben wie jene Luftgebilde das Ziel der Heerfahrt; sie kommen als Glieder einer Kette, psychologisch oder historisch gewendet, oft aber sollen sie wie Pol und Gegenpol erscheinen, mit dem Anspruch des Systematischen nicht mehr des Geschichtlichen, mit der Überzeugung, daß nach ihnen das ganze geistige Leben orientiert sei. —

Die Frage ist: Wie wirkt der moralische Zustand auf die Seele? Schiller will zunächst vom Vernunftideal aus die Schönheit deuten. Er sieht die zu große Spannung, er muß vermitteln; er nimmt Goethische Wertungen: die Wertung des Organischen. So wird das Schöne zum Symbol des Sittlichen. Der Inhalt des Sittlichen macht nicht von selbst die Form der Erscheinung schön, nur seine Nachwirkung auf den Körper erzeugt die Entstehungsbedingungen an sich schöner Formen; also ist hier noch kein Ineinander, keine Deutung als Symbol des Sittlichen. Es war so im Fundamente ein Zwiespalt. Schönheit ist nur im formellen Widerschein des Sittlichen, im Unwillkürlichen der willkürlichen Formen. Die Naturbedingungen erfüllen sich hier im Nachklang des sittlichen Gehalts.

Der Inhalt des Sittlichen fand im Phänomen der Schönheit keinen unmittelbaren Ausdruck in den Formen der Erscheinung, und doch ist in den Formen das eigentliche Geheimnis der Schönheit. Vom Vernunftstandpunkte konnte die Deutung nicht gelingen, wenn nicht die Form selber schon identisch mit der Sittlichkeit ist, wenn nicht das Auffassen der Form schon eine sittliche Leistung in sich schließt. Hier kommt ein bei Kant unfruchtbar gebliebener Gedanke heraus, indem er moralisch gewendet wird. Die Form selber muß ein unmittelbarer Ausdruck des sittlichen Willens sein.

Hier ist die große Deutung der Schillerschen Ästhetik. Alles bloß

Ästhetische versinkt vor den viel gewaltigeren Ausblicken; so überwindet er den Dualismus im Fundament. Er wollte das Füreinander und Ineinander von Natur und Geist, Stoff und Form im Phänomen der Schönheit erklären: es ist kein ursprüngliches Füreinander, der menschliche Geist muß es herstellen; er stellt es her in der Kunst. Systematisch betrachtet, konnte Schiller aus Kantischen Voraussetzungen Sittlichkeit und Schönheit nicht in eins setzen, Freiheit und Notwendigkeit nicht ausgleichen, kein Füreinander schaffen. Er kann es aber, wenn er es in seiner kulturellen Ausgestaltung als Kunst und in seiner kulturellen Bedeutung und Bestimmung als Funktion, als lebendig schaffende Macht im Strom des Lebens zeigt.

Hier treibt die ganze ästhetische Welt hinein in den Strom des Werdens, der geschichtlichen Ideale, und was im System nur Widerspruch erscheint, stellt sich hier als der großartige Kampf der Menschenbestimmungen, als Schicksalsweg des Menschengeistes, als die ungeheuere Wendung des Menschengeschlechts zu seinem Ziel und seiner Bestimmung dar. Was Zwiespalt im Systematischen ist, ist jetzt nur die ungeheure Spiegelung der Schönheit, die dem rastlos Wandernden Trost und Gewißheit gibt, in der sich sein Geist im beseligenden Traum das Glück der Vollendung vorwegnimmt.

Es ist deutlich, wie hier unmittelbar aus dem klassischen Rationalismus der Philosophie der einer neuen Ästhetik herauswächst. Nicht künstlerisches Schaffen im allgemeinen, sondern der Klassizismus wird hier begründet.

Wenn die Lebensansicht, aus der überall Schönheit hervorwächst, sich im Kreislauf vollendet, wenn eine Zeit einen bestimmten Lebensgehalt als das Höchste erfaßt und sich selber als Gesetz gegenüber gestellt hat, als die Wahrheit, als das System der Wahrheit, in dem alle Besonderheit ausgeglichen werden muß, in dem es erst seinen Sinn und Wert zugesprochen erhält, dann kann man von Klassik sprechen. Was im Philosophischen eine metaphysische Begriffsbildung in ihrem höchsten Sinn ist, das ist im Leben der Schönheit die Klassik. Die Lebensgefühle werden Weltgesetze, denen der Geist, der sie selber geschaffen oder wenigstens genährt hat, willig sich beugt. Die Inhalte des Daseins und

Denkens werden nicht mehr fragmentarisch erlebt, die Gefühle geben die drängende Lust des immer neuen Erwerbes, der immer neuen Blickpunkte willig dahin, um einer höheren Vollendung willen. Der Geist geht nicht mehr suchend, sammelnd in die Metamorphosen des wandelnden Alltags, des immer neuen Anfangs ein, wo die Möglichkeiten in Gunst und Glück des augenblicklichen Lebens verschlungen sind. Gefühl und Gedanke werden zum System, die Rastlosigkeit der um sich greifenden Tätigkeiten sammelt sich in kreisenden Bewegungen, die nach der Tiefe gehen. Von der Bestimmtheit eines Inhalts an unmittelbarem Lebensstoff oder gar an besonderen Wertungen und Normen ist die große Tatsache des Klassischen völlig frei. Ihr Geheimnis liegt nicht im Inhalt, sondern in der Form.

Ich glaube nicht, im Vorbeigehen das größte Problem der Geistesgeschichte, das der Klassik, auflösen zu können. Der Tiefstand der geistesgeschichtlichen Anschauung ist nirgends deutlicher als in der unseligen Doktrin, die immer von neuem das eigentliche Problem der Klassik mit den Besonderheiten ihrer historischen Inhalte ausfüllt oder vermischt glaubt. Das Wesentliche dieses Phänomens kann sich in der Bedingtheit seiner historischen Erscheinung nie erschöpfen. Es könnte in seinem ganzen Umfange nur erfaßt werden als ein metaphysisches Problem, als das der Form.

Klassizismus im engen, kunstdogmatischen Sinn ist nun wie jedes Dogma an einen Inhalt gebunden. Vermeintliche inhaltliche Gleichheiten aller klassischen Epochen sind hier zum Kanon eines bestimmten Lebens- und Kunstbekenntnisses gesammelt. Das Wunder der allgemeinen Geistesformung aller klassischen Lebensinhalte soll Vorurteile über die Besonderheiten dieser Inhalte rechtfertigen, und doch ist immer nachzuweisen, wie durch historische Bedingungen diese Vorurteile zum kanonischen Ansehen gekommen sind. Die Erscheinung, die man im engeren Sinne Klassizismus nennt, ist in ihrem Kern ein rationalistisches Bekenntnis, ein Vorurteil über die Forderung und Bewertung des Gefühlsstoffes.

Schönheit war also für Schiller nicht, wo logisch unerweisliche Bedürfnisse der Urteilskraft mit unzerlegbaren sinnlichen Eindrücken zusammentrafen, sondern wo die im hellen Licht des idealistischen Bewußtseins erzeugten Vernunftgefühle die Natur zu Sinnbildern des eignen Wollens und Vollbringens umzuschaffen oder zu deuten vermochten.

Es sollte im hellen Tag des Bewußtseins ein Füreinander der so weit getrennten Elemente stattfinden, nichts abgedingt werden an der Freiheit des Menschen, nichts der starren, wertlosen Natur zugeführt werden.

Es sollte also kein andres Füreinander und Verwandtsein anerkannt werden als ein solches, das der Geist und Wille selber zu schaffen imstande wäre, und diese Bedingungen sollten die Schönheit schaffen und den Wert ihr geben.

Dies war die einzigartige Kühnheit des Schillerschen Wollens: dem Füreinander, das nicht für den Verstand war, durch die Macht des Willens im rohen Stoff ein Dasein zu schaffen; das ganze ungeheure Werk der Verbindung von Natur und Geist, Stoff und Form, Materie und Gestalt im hellen Tag der Kantischen Welt selber zu schaffen — das Werk jener Verbindung, die dann auf Schleichwegen des Gefühls, im dunklen Reich des Unbewußten, im Zwielicht der ahnenden Erkenntnisse von der Romantik nicht vollbracht, sondern wie eine ungeheure Macht aufgefunden wurde, der man dienen müsse. Nicht die Romantik ist eine Ausartung des Schillerschen Klassizismus, sondern die Schillerschen Gedanken sind ein Vorspiel alles romantischen Denkens in der Helligkeit des moralischen Idealismus, in den Lebensgefühlen Kants und Fichtes.

III. Wissenschaftliche Begründung der neuen Weltanschauung

Kultur und Wissenschaft

sthetischer, geschichtlicher, philosophischer Idealismus — dies sind die Kräfte, die sich in Friedrich in einzigartiger Weise damals durchdrangen. In lebendigem Kampf haben sie sich zu einem neuen Lebensgeist in ihm verbunden. Von diesem aus hat sich ihm dann das Bewußtsein einer neuen Generation und neuer Lebensideale erhoben.

Dieselbe enthusiastische Kraft verband all sein Wesen, all die unendlich weit sich ausbreitenden Impulse seines Forschens, Denkens, Schwärmens. Aber wo war ein Zusammenhang dieser Lebensforderungen: die in sich selbst beschlossene Fülle der harmonischen Schönheit, die rastlos sich selbst überwindende Forderung des sittlichen Geistes, der unübersehbar reiche Gehalt des historischen Bewußtseins mit so vielen und entgegengesetzten Vortrefflichkeiten? Er stand in diesem Leben, in der Fülle des Neuen. Das geschichtliche Bewußtsein suchte sich in ihm selber zu durchdringen. Das ethische Bewußtsein suchte sich selber zu ergreifen. Aber alle tiefsten Kräfte seiner Seele hingen dem entschwundenen Bild der Harmonie nach.

Nun erhoben sich die großen Fragen, die ihn die folgenden Jahre bewegten. Er hatte die Kraft erfaßt, erlebt, die alles Fragmentarische, Zerstückelte, Zusammenhangslose binden, vereinen, zu einem lebendigen, schaffenden Zusammenhang erhöhen konnte. Als Schönheit, als Vollendung inneren Lebens war sie ihm aufgegangen.

Er sah sie in den Griechen entfaltet. In schwärmender Liebe erfaßte er das Leben dieses Volkes, seine Feste, seine Kunst, sein öffentliches Leben. Dort war ein Letztes, Höchstes der Harmonie, der Vollendung er-

reicht; dies Etwas sondert sie von allen modernen Völkern. War dies ein Ende?

In ihm bewegte sich die Fülle der neuen Zeit; er erlebte ihren ganzen Reichtum. Die unermeßliche Differenzierung alles Lebens, überall, im menschlichen Innern, im äußeren Dasein, in der ganzen Lebensgestaltung. Wirr, zusammenhangslos, zerstückelt lag dies Leben da. Wie ein schöner Fremdling stand Goethes unfaßliche Gestalt darin.

Wie war Einheit zu schaffen, neuer lebendiger Zusammenhang, Vollständigkeit, „Bestimmtheit", freie Fülle, allseitig rege Kraft? Er forschte dem Lebensgehalt der neuen Zeit nach. Shakespeare, Dante — diese beiden als das „wesentlich Moderne" — hoben sich ihm vom antiken Geiste ab. Er sah die einheitlich naturgewachsene Entwicklung des Ganzen. Hier waren Kräfte, die sich selber faßten, durchdrangen. Zurück ging es nicht. Der Idealismus hatte den Geist über sich selber geklärt. Erkenntnis, Wissen sollte sein. Hier war nur in geschichtlicher Selbstbesinnung Ordnung zu schaffen. Er wollte sie leisten.

Es gingen ihm die großen Gesetze der „Umschwingungen" auf. Erkenntnis, Wissen verteidigte er gegen Carolinens Vertrauen auf die unbewußte Sicherheit des inneren Lebens. Dies alles schwebte ihm in Leipzig schon vor. Dort faßte er die griechischen Pläne. In Dresden wurde ihm das Problem klar: „Vereinigung des wesentlich Modernen mit dem wesentlich Antiken." Goethe war ihm der Anfang dieser Vereinigung, der erste einer ganz neuen Kunstperiode. Und nun begann seine Arbeit, er wollte Erkenntnis dieser Dinge; er wollte Mittel, die auf das gesetzmäßige Verhalten der Kulturentwicklung gegründet waren, er wollte so zu dem neuen Ideal vordringen, das ihn instinktiv erfüllte.

Was ist das Wesen dieser Harmonie, dieser Vollendung? Ist es ein bloß ästhetisches Ideal, ein in sich selber befriedigtes Schauen, ein höchster Genuß eines einzelnen Menschenvermögens, wie er einmal da war und nie wiederkehren kann?

Es ist unendlich viel mehr. Das höchste Schöne ist ja „der unmittelbare Genuß des Guten selber. Vollendete Sittlichkeit liegt ihm zugrunde."

Der „sittliche Mensch" — dies ist der Grund aller höchsten Schönheit, aller vollendeten Kultur. Seine Gesetze gilt es zu erforschen.

Das Erlebnis der Harmonie führte so unmittelbar zum Problem der Geschichte und der Kultur. Was ist Bildung und Kultur? Dieser Begriff hat all sein Denken von Anfang an beherrscht; in ihm sammeln sich jetzt die unzähligen Fäden seiner Lebensgefühle. Die Kraft des Enthusiasmus und der Freude, die unbedingte Forderung des Selbstbewußtseins, das Selbstgefühl des Geistes und der im Geist verbundenen Gemeinschaft mitten in der Welt, — es sind alles nur einzelne Zweige, Kräfte, Offenbarungen der einen großen Tatsache des geistigen Lebens: der Bildung, der Kultur. Daß, wo Menschen sind, Bildung ist, ein Stück Welt im Geist überwunden wird, Menschenwerte sich als „die notwendige Folge alles menschlichen Tuns und Leidens" erzeugen, dies ist die große unmittelbare Gewißheit unseres Lebens, dies ist das eigentliche Problem der Wissenschaft. Philosophie und Geschichte müssen hier Erkenntnis schaffen; in diesen Tatsachen haben sie selber ihre Wurzeln.

So treibt er Philosophie: als Besinnung des Menschen auf das unbedingt Wertvolle, auf die Gewißheiten, aus denen unser Bildungs- und Kulturleben sich erzeugen. So treibt er Geschichte: als Erforschung der unzähligen Gestalten, in denen sich menschliches Bildungswesen, menschliche Kulturarbeit entfaltet. All die Wissenschaften, die er besonders liebt und treibt, haben den einen großen Mittelpunkt, den „sittlichen Menschen". Das ist der Mensch, der wert- und idealbildende Kräfte in sich zur Reife gebracht hat, der sie zu einem lebendigen inneren Zusammenhang verbunden hat. Von ihm allein wird Kultur im höchsten Sinne geschaffen. Alles andere ist nur Vorbereitung zu ihm und zu der Kulturstufe, auf der sich dieser sittliche Mensch entfaltet. Das Fühlen und Leben geht in unzähligen geschichtlichen Gestalten mit unerschöpflichen Inhalten vorüber, es ist nie mehr zurückzubringen. Aber in dem Fluß dieser Wandlungen verharrt eine Gesetzlichkeit, die sich auf das „Allgemeine und Reine" des Menschen gründet, die zwischen diesen letzten Kräften der Seele — in welchem Inhalt sie sich auch erfüllen mögen — einen gewissen Zusammenhang als den alleingültigen und voll-

kommenen fordert. Nicht nur das Schaffen dieser wert- und ideal-bildenden Kräfte selber, ihre bloße Existenz und Wirksamkeit, verharrt also im geschichtlichen Verlauf — sondern auch ein Gesetz der Formung, der Anordnung, das zwischen diesen Kräften und Richtungen der Seele, die unser Ideal-Bewußtsein aus den immer sich wandelnden Inhalten erschaffen, bestimmte Verhältnisse, Beziehungen, Zusammenhänge fordert, weil anders die letzte Bestimmung, die höchste Entfaltung des menschlichen Wesens nicht zu verwirklichen ist. Diese Kulturgesetze des seelischen Lebens sind Gesetze der Form, also im Grund ästhetische Gesetze. Insofern muß jedes Kulturideal einem ästhetischen Ideal gleichen. Sie bringen dies „Etwas" hervor, das einer Kultur die Vollendung gibt: die Harmonie. Sie sind selber Gesetze der Harmonie.

Dies Bewußtsein, das auch den letzten Sinn von Schillers ästhetischen Briefen zur Erziehung des Menschen ausmacht, erfüllt Friedrichs Denken von Anfang an. Dies Gesetz im geschichtlichen Leben näher zu bestimmen und in seinen geschichtlichen Formen klar zu ergründen und zu entwickeln, ist das eigentliche Bestreben seiner Kulturphilosophie und damit auch seiner ganzen geschichtlichen Arbeit.

Reine Wissenschaft und Geschichte

In Friedrichs jugendlichen Gedankenreihen, die noch haltlos über einer ursprünglichen Fülle von Leben schwanken, dringen nun die Antriebe idealistischen Denkens immer mächtiger herauf. Sie drängten hier in seiner ersten Zeit auf den Mittelpunkt alles Lebens, aller Kulturentwicklung, so wie er sie erfaßte: auf die große Tatsache des sittlichen Menschen. Was dies Ungeheure sei: ein sittlicher Mensch im Bewußtsein seiner Verantwortung, seiner Freiheit, seines aller Natur überlegenen Wertes, dies war als ein mächtiger Lebensgehalt in seiner Seele; jetzt wollte er ihn durchdringen.

Schillers philosophische Abhandlungen entstanden gleichzeitig mit seinem eigenen Studium der Kantischen Philosophie. Hier fand er die scharfen Scheidungen von „sittlicher Vernunft und der bloßen Natur", von Selbsttätigkeit, die die bloße Form des Geistes erzeuge, und von Sinnlichkeit, die die bloße Materie enthalte, von dem unentfliehbaren Verfall der Naturprodukte und der ewigen Bildungsarbeit der sich selbst bestimmenden Sittlichkeit. Aber nur der Aufsatz „über Anmut und Würde" liegt seinen eigenen Entdeckungen voraus, und hier sind diese Gedanken erst ganz abstrakt und flüchtig angedeutet, wenn sie sich auch gerade in dieser scharfen Formulierung Friedrich besonders einprägen mußten. Nur die Form dieses Denkens, das Zusammenfassen erst getrennter Bestimmungen zu höherer Einheit hat ihn flüchtig in seiner ersten Arbeit beeinflußt; den Untergrund dieser Philosophie lehnte er aber von vornherein als einseitig rationalistisch völlig ab und erfüllt die neuen Begriffe mit seinen neuen Inhalten.

Kant selber beschäftigt ihn früh. Er ist bald der einzige Philosoph, von dem er noch zu lernen hofft. In Dresden, mitten in rastlosen historischen Studien, hat er plötzlich den Plan, Vorlesungen über Kantische Philosophie zu halten, die ihn ein Jahr schon beschäftigt, und in der Tat hat er schon in Leipzig die entscheidenden Gedanken seiner Geschichtsphilosophie gefaßt und der Freundin vorgetragen. Es sind tiefe,

sein ganzes Denken immer mehr beherrschende Entdeckungen gewesen, und sie bleiben nicht geniale Einfälle, sondern er gestaltet sie aus im Zusammenhang einer umfassenden philosophischen Besinnung.

Die Kantische Weltanschauung ruht in ihren inhaltlichen Voraussetzungen vor allem auf dem Begriff der intelligiblen Freiheit, dem regulativen Gebrauch der Ideen und der reinen Gesetzmäßigkeit als Triebfeder des Willens. Das sind zugleich wesentliche Bestandteile des Schillerschen Denkens, auf denen die Begründung der klassizistischen Kunsttheorie ruht. Friedrich lehnt sie von vornherein ab; aber das Wesen der Kantischen Revolution mußte ihn seiner ganzen Geistesform nach tief ergreifen. Wie hier der Geist aufgeklärt wird über seine Stellung in der Welt, wie die Natur als Phänomen des Bewußtseins aufgefaßt wird, gegründet auf die Gesetze des Bewußtseins, wie so die eigene Gesetzlichkeit der praktischen Menschennatur aus der unbarmherzigen Kette der Notwendigkeit errettet wird, wie die Welt dieser allgemeinen gegen Wert und Unwert gleichgültigen Gesetzmäßigkeit und die Welt der Freiheit, der Kulturarbeit sich gegenübertreten — dies mußte seinem idealistischen Geist wie ein Stück Selbstbesinnung und Offenbarung erscheinen und ihn gewaltig erregen.

Auf Grund der allgemeinsten Begriffe der idealistischen Philosophie ergreift er sofort ganz selbständig den wesentlichen Punkt des Kantischen Denkens, die Methode, und sucht sie in seinen eigenen Inhalten durchzuführen. Die Welt, wie sie uns gegeben ist, ist Inhalt des Bewußtseins; sie ist der Inbegriff aller unserer Gedanken, alles unseres Seins. Als zwei große heterogene Sphären treten diese Inhalte unseres Bewußtseinslebens auseinander, die Welt der endlosen Mannigfaltigkeit und die Welt der einheitlichen inneren Kräfte, die er nun die Welt der Freiheit nennt.

Der Natur kommen wir niemals nah. Unwandelbar sind für uns ihre Gesetze. Im innersten fremd ist uns ihr Dasein, wie wir es unmittelbar zu erleben vermögen. Die Gesetze der Natur widersprechen denen des Menschen. Der bloße Genuß, das bloße Leben macht unfrei. In tönenden Worten sucht er die Stellung des Geistes zur Natur in

ihrem unmittelbar erlebten Zusammenhange zu umschreiben. „So oft du auch in die heilige Verwirrung deiner reichen Mutter, aus deren vollen Brüsten alles echte Leben quillt, zurückstrebst, so oft du auch in heißem Durst ins Unendliche dich zu verbreiten, das einzelne zu durchdringen verlangst: aller Genuß der Natur bleibt halb und unbefriedigend. Vergebens breitest du die sehnsuchtsvolle Ähnlichkeit in die weite Natur. Ihre ermüdende Unermeßlichkeit bleibt ewig stumm, dir unbegreiflich."

Innen, im Leben des Geistes, ist unsere Heimat. So tun sich die zwei entgegengesetzten Gesetzgebungen auf, die die Grenzen aller Vorstellungen und Bestrebungen notwendig bestimmen: „von innen die ewigen Richtungen des strebenden Gemüts, von außen die unwandelbaren Gesetze der Natur". „Den Kampf des Schicksals und der Freiheit in volle Eintracht aufzulösen, ist der verschlungenste Knoten unseres Lebens."

Die „Welt der Freiheit" in ihrem ganzen Reichtum zu entfalten und zu umfassen, ist Friedrichs Bestreben. Er wendet sich also gleich zum Reich der praktischen Vernunft und der Urteilskraft und er faßt nun dies Reich der Freiheit als die lebendige Welt der Werte, in denen der Menschengeist den Umfang der ihm gegebenen Inhalte umfaßt.

Aber auch dies innere Leben ist uns als eine Unermeßlichkeit gegeben. Die Massen von psychologischen Erfahrungen häufen sich scheinbar zu einem Ganzen. Einen inneren Zusammenhang können wir auf diesem induktiven Wege aber nie herstellen. Wer dies versuchen wollte, der könnte „gar nicht wissen, wo er anfangen und enden sollte".

Es gilt einen unbedingt gültigen Zusammenhang der Erkenntnis auch hier zu schaffen, d. h. einen Zusammenhang von Begriffen. Sie sollen nicht diese psychische Wirklichkeit sein oder sie abbilden, sondern von ihr gelten. Es bleibt, „wenn man alles Überflüssige von ihr absondert, nur die Frage von den Grundtrieben der Seele". Wonach trachten wir gemäß der Bestimmung des menschlichen Daseins? das ist allein die Frage. Es gilt also in der philosophischen Abstraktion aus dem unermeßlichen erfahrungsmäßigen Gewühl des innern Lebens einen gültigen Zusammenhang des „Allgemeinen und Reinen", der „ewigen Zwecke" auszusondern. Es gilt den Erfahrungsstoff „nach den wesentlichen Zwecken des Ver-

standes und der Vernunft in ein vollständiges Ganze zu ordnen", das als das notwendige, obschon nie erreichbare Ziel einer vollendeten Einheit des geistigen Lebens immer vorschweben muß.

Diese nicht psychologische, sondern transzendental-logische Ableitung unserer geistigen Grundwerte und Gesetze ist die Aufgabe der „reinen Wissenschaft", also der Philosophie. Nicht bloß das Vorstellungsleben, sondern der gesamte Inhalt unseres seelischen Lebens ist ihr wesentlich.

Friedrich knüpft an die Kritik der Urteilskraft an. Er sucht den schroffen Dualismus von Vorstellungsvermögen und Gefühlsvermögen zu überwinden: „die Urteilskraft ist meines Bedünkens kein ewiger Zweig des Vorstellungsvermögens". Der Gegenstand des Urteils wird entweder einem Begriff untergeordnet oder einem ursprünglichen Zustand des Gefühlsvermögens. „Die vollendete Bearbeitung dieser" — und zwar in Begriffen, in Abstraktionen — ist dem Denker unentbehrlich. Man kann in die Massen des Erfahrungsstoffes nur Ordnung bringen, wenn man nach dem Quell forscht, „aus dem sich die vollständige Aufzählung aller der ursprünglichen Zustände des Gefühlsvermögens ergeben könnte". Diese Gefühlslagen sind meist zusammengesetzt, wie z. B. die des Schönen, des Erhabenen, des Rührenden, des Vollkommenen, des Wahren. Eine transzendentale Analyse ist nur möglich, wenn die „Grundtriebe der Seele" erforscht werden, die in diesen Gefühlslagen wirksam sind, d. h. die Bestandteile, die in ihnen unbedingten Wert haben, die ihr Gemeinschaftliches, ihren „Gattungsbegriff" ausmachen.

Friedrich bietet uns Ansätze einer solchen transzendental-logischen Analyse des Gefühls. Er unterscheidet in jedem solchen Gefühl drei notwendige einfache Bestandteile, drei ursprüngliche Zweige der Freiheit, „drei ewige Unterschiede, so den Umfang der Welt (d. h. aller unserer Gedanken, alles unseres Seins) umfassen": es sind die Begriffe der Vielheit, Einheit, Allheit.

Was er damit fordert, ist eine erhebliche Erweiterung der idealistischen Philosophie: es ist nichts anderes als eine „reine Seelenlehre", eine Transzendentalphilosophie der Seele. Dieser Begriff muß gebildet werden, um die idealistische Philosophie der Romantik zu verstehen. Sie hat

ein Werk von gewaltigem Umfang unternommen: die Erforschung der menschlichen Seele in ihrer Totalität. Eine Reihe von Wissenschaften, die hier zusammenarbeiten müßten, wurde von den Romantikern im Prinzip wenigstens entworfen. Die erste fundamentale Zerlegung dieser Art versucht hier Friedrich Schlegel.

Er will zum Zwecke der Erkenntnis Ordnung schaffen in dem ungeheuren Reichtum des seelischen Geschehens und er sieht, daß es da mit empirisch psychologischer Analyse nicht getan ist. Es sind in unserem Erleben, und nicht nur nach seiner Verstandes- und Willensseite, ursprüngliche aprioriſche Elemente, deren Geltung in unserem Seelenleben über die Schwankungen seiner einzelnen Gefühlsinhalte erhaben ist. Diese überempirischen Bestandteile gilt es zu ergreifen.

Diese Methode ist nicht konstruktiv im Sinn einer deduktiven Ableitung und Festsetzung irgend welcher psychischen Inhalte, wie sie Schiller und Schelling betrieben, sondern sie ist kritisch, transzendental-logisch, analytisch. Sie bescheidet sich, aus dem Reichtum des inneren Lebens gewisse formale Bestandteile herauszulösen, deren Geltung weder aus der Geschichte ihrer Entstehungen ableitbar ist, noch in der Abwandlung ihrer einzelnen und wechselnden Inhalte sich je erschöpfen kann. Sie dringt auf die überindividuellen und darum formalen Bestandteile des Bewußtseinsinhaltes, aber sie will sie nicht einfach sammeln wie Kant, sondern sie will sie vollständig ableiten aus obersten und ewigen Zwecken des menschlichen Geistes.

Diese Zwecke sind bei Fichte rein formal, er gewinnt dadurch in einer äußersten philosophischen Abstraktion den letzten theoretischen Einheitspunkt in einem Bewußtsein überhaupt, einem reinen Ich.

Friedrich bildet dagegen einen obersten Wertzusammenhang, eine Totalität von Idealen des inneren Lebens, von Grundrichtungen der Seele. Er durchbricht dadurch die Kantische Voraussetzung von dem regulativen Gebrauch der Ideen. Nicht bloß unserem intellektuellen Leben sind solche nie zu erreichenden Zielpunkte gegeben, sondern unser Seelenleben in all seinen Gebieten besitzt seinen tiefsten Inhalt als ein idealbildendes Vermögen, als ein ewiges und besseres Selbst, und dies Ich

als Idee, wie es Fichte — nur in intellektualer Absicht — nannte, will Friedrich der Analyse zugrunde legen, und mit philosophischer Genialität fordert er hier für den ganzen Umfang unseres Seelenlebens ein teleologisches Verfahren, wie es dann nachher Fichtes Wissenschaftslehre zum erstenmal im theoretischen Gebiet systematisch durchzuführen suchte. Friedrich hat die entscheidende Fragestellung also vorweggenommen, denn jene Gedanken schreibt er im wesentlichen schon im Herbst 1793 an seinen Bruder.

Diese Fragestellung ist erstaunlich bei einem Menschen, der sein inneres Leben so überschwenglich reich sich entfalten ließ. Er hat damit die bedeutsamste Tat der Kantischen Methodik reiner ergriffen und weiter gebildet als irgend ein anderer damals, ja reiner als Fichte selber, der erst 1797 diesen Standpunkt ohne metaphysische Verwirrung durchführte.

Der philosophische Wert dieser Abstraktionen wird dadurch nicht vermindert, daß ihm selber die systematische Energie zu ihrer Ausgestaltung und Durchführung fehlte. Das Problem ist klar und bestimmt ausgesprochen. Vor allem in dem erst neuerdings gedruckten Aufsatz „Über den Wert des Studiums der Griechen und Römer", der wohl schon im Spätherbst 1794 entstand, hat er, leider nur als Ausgangspunkt zu geschichtsphilosophischen Ideen, die Idee der „reinen Wissenschaft" bestimmt entworfen. Nun war Fichtes Wissenschaftslehre inzwischen erschienen. Er hatte sie sofort von ihrer bedeutendsten Seite, als Versuch, eine solche reine Wissenschaft der Vernunft zu entwerfen, bewundernd ergriffen.

In seinem eignen, nur andeutenden Entwurf dringt er aber an wichtigen Punkten prinzipiell über sie hinaus. Fichtes Wissenschaftslehre versucht nicht nur den formalen Grundriß des Ichbewußtseins, sondern auch in einer uferlosen Metaphysik dessen gesamten Inhalt aus den Funktionen der Ichheit zu entwickeln, und er bleibt durchweg in einem rationalen, intellektualistischen Gesichtskreis befangen. Friedrich entwickelt die Aufgabe der reinen Wissenschaft in strenger Bescheidung auf formaler Analyse, aber er dehnt die Forderungen dieser Analyse auf den gesamten Bezirk des innern Lebens aus und vor allem, er sieht die

einzig mögliche Ergänzung, die dieser formalen Wertwissenschaft einen mit realem Leben erfüllten und den Reichtum der Wirklichkeit rein erfassenden Inhalt zubringen kann.

Die reine Wissenschaft soll nun das vollständige Ganze der reinen Gesetze und reinen Zwecke entwickeln, in dem sich unser Geistes- und Seelenleben verwirklicht, also die Totalität unserer einzelnen Wertprinzipien — „und sie wird darum den ersten Grundsatz und den höchsten Zweck auch einer einzelnen Wissenschaft bestimmen".

Diese Zwecke sind Glieder in einem obersten, letzten Wertzusammenhang, der in der menschlichen Vernunft gegründet ist und im Bewußtsein unseres ewigen Selbst, unseres reinen Vermögens zum Ausdruck kommt. Der Träger dieses Idealbewußtseins der menschlichen Seele ist die Vernunft. Die Vernunft — so bildet Friedrich die Kantischen Begriffe um — ist das Vermögen der Ideale, der Allheit. Sie gibt das „Ziel"; sie ist nämlich nicht nur ein Teil des Vorstellungsvermögens, sondern auch ein dem ganzen Seelenleben zugrunde liegendes Bewußtsein eines höheren Lebens, einer idealen Bestimmung. Sie ist ein Grundtrieb, der nach dem Ewigen. Gewöhnlich nennt man Vernunft nur ihren Gebrauch zum Behuf des Verstandes (mittelbare Erkenntnis). Sie ist aber viel tiefer in uns angelegt, als irgend ein einzelnes Vermögen, sie ist das Schöpferische in unserer Seele. Sie ist eins mit dem „Herzen", dem „Trieb", d. h. sie ist uns unmittelbar gegeben, nicht als Vorstellung, sondern als Leben, als wertschaffendes Bewußtsein, als Idealbewußtsein und somit kann sie in jedem Seelengebiete wirksam und schöpferisch sein.

Die Totalität dieser menschlichen Ideale, dieser ewigen Grundrichtungen ist das letzte Ziel des menschlichen Daseins, das allem Seelenleben Gemeinschaftliche, das allein unbedingten Wert hat, und darum das, was der Menschheit im ganzen wie im einzelnen in allen Zeitaltern notwendig ist. Wo keine Werte und keine Ideale geschaffen werden, da ist also nach Friedrichs Glauben kein menschliches Dasein mehr und im Ergreifen und Verwirklichen dieser Bildungsideale erfüllt sich uns erst der lebendige Zusammenhang unseres Seelenlebens, denn diese Bildungsideale können nicht intellektual erzeugt und verwirklicht werden. Die

Werte des Gefühls, des Willens, des Verstandes müssen „in freier gesetzmäßiger Gemeinschaft" zusammenwirken.

Erkenntnis, Wissen, Einsicht sind das erste Mittel, die ganze Bestimmung zu erfüllen. Sie sollen über die Bildung nicht herrschen, aber sie lenken, jede Kraft ordnen, jeden Teil ihrer Grenzen bestimmen. Aber das schöpferische Vermögen ist nicht in diesen Kräften, die „Fruchtbarkeit" der Vorstellung kommt nicht aus ihnen. Die Einsicht muß nur die Liebe ordnen, aber die Liebe ist das Schöpferische im Menschen, das „Allgemeine und Reine". Enthusiasmus und Liebe müssen also das ewige Selbst in uns enthüllen. Durch sie nur kann es in „innigster Zueignung" von der Seele ergriffen werden. Sie machen sich das höchste Gut im unmittelbaren Genuß seiner Schönheit zu eigen, und so ist der ἔρως, den die Schönheit entfacht, auch die Kraft, die die Kenntnis „unmittelbar in Leben, Trieb, Willen und Handlung übergehen läßt". Das ist die Sendung des Schönen im Leben unserer Seele: es erwirkt die innigste „Zueignung der Freiheit".

Die Grundgedanken der „ästhetischen Erziehung des Menschen" sind in diesen Anschauungen somit schon völlig enthalten. Das Schöne ist „die Befriedigung des reinen Triebes durch unmittelbaren Genuß", darum erfüllt es „einen ursprünglichen Teil der menschlichen Bestimmung und hat also unbedingten Wert". Das Schöne ist Freiheit in der Erscheinung. Für Schillers Theorie ist Freiheit der Allgemeinbegriff des Sittlichen, ein intellektualer Wert. Bei Schlegel ist Freiheit die Totalität unserer Wertinhalte überhaupt, das ewige Selbst in uns, ergriffen in der Kraft der Liebe und des Enthusiasmus. Und diese Liebe ist eine das ganze Seelenleben durchdringende „tätige Kraft". Sie ist „Genuß", der das „Allgemeine und Reine" in uns ergreift, Genuß des Schönen und der eigentliche Sinn des ästhetischen Lebens. Dies also ist selber eine erfüllte und wirkende, produktive Kraft unserer Seele, nicht eine inhaltslose Gleichgewichtslage zwischen inhaltslosen und rein formalen Bestimmungen wie bei Schiller. Hier ist die lebensvolle Anschauung des Schönen, das erfüllte platonische Idealbewußtsein in den Idealismus der formalen Werte hereingehoben. Der ganze scharf ent-

wickelte Grundriß der reinen Wertwissenschaft ist auf den lebendigen Seelengrund aufgetragen, der die einzelnen Kräfte und Richtungen zu einem lebendigen Zusammenhang vereint.

Damit treibt aber diese „reine Wissenschaft" über sich selber hinaus. Diese „innigste Zueignung der Freiheit" ist nicht mehr in dem abstrakten Ich der Philosophie, sondern nur in dem lebendigen Ich der geschichtlichen Seelenwelt vorstellbar, und dennoch kann sie von jenen Bestimmungen nicht abgetrennt werden, ohne daß ein gewaltsamer und einseitiger Intellektualismus die reiche Tatsächlichkeit unseres inneren Lebens völlig zerstört. Hier ist ein Grenzpunkt, an dem jedes individuelle Denken, jede Philosophie als Wertwissenschaft gezwungen ist, die Erfahrungen der geschichtlichen Welt in sich aufzunehmen. Zur kritischen Selbstbesinnung muß also die geschichtliche Selbstbesinnung ergänzend treten. Dieser Zusammenhang, den man erst neuerdings in seiner vollen Bedeutung anerkannt hat, ist schon von Friedrich Schlegel und von ihm allein in dieser ersten Zeit des Idealismus in helles Licht gestellt worden.

Die „reine Wissenschaft" ist notwendig ganz formal. Das lebendige Zusammenwirken der Werte, wie es unser tatsächliches Seelenleben ausmacht, kann sich nur in seinem inhaltlichen Reichtum ganz offenbaren. „Guter Wille und reine Wissenschaft sind nicht hinreichend zu guten und schönen Taten." Wir sollen zwar nach Gesetzen und Begriffen leben; es ist aber unmöglich aus ihnen zu leben, wenn sie nicht durch Erfahrung ergänzt, guter Wille und gute Entschlüsse durch kräftige und gute Neigungen, richtige Gesetze und Begriffe durch richtige und vollständige Anschauungen ausgefüllt werden.

Der reine Mensch der Philosophie ist eine Abstraktion; lebendig und wirklich ist nur der geschichtliche Mensch, „das zusammengesetzte Resultat der Freiheit und der Natur". „Er ist kein reines Wesen, er kann nur auf Veranlassung einer fremden Kraft, und in dem, was nicht er selbst ist, zum Bewußtsein und Dasein gelangen, er muß sich selbst

erobern, und was seine reine Natur war, wird Gesetz für sein gemischtes Leben."

Die Natur tritt hier der Freiheit gegenüber, aber nicht als die Kantsche, die der Inbegriff der in uns rational angelegten Gesetze ist, sondern als eine unfaßbare, ewig uns entfliehende Gegebenheit, also als irrationale Wirklichkeit, wie wir sie unmittelbar erleben.

Die „reine Wissenschaft", als die Kenntnis des reinen Menschen, als „die reine Sittenlehre und Seelenlehre", erfordert also zu ihrer Ergänzung eine andere Wissenschaft, die des zusammengesetzten, des geschichtlichen Menschen. Sie muß Tatsache und Beispiel aus der Erfahrung entlehnen. Denn die Bestimmung des Menschen ist in der Totalität unseres Seelenlebens angelegt, nicht nur im Gedanken-, sondern ebenso im Willens- und Gefühlsleben. Die Inhaltlichkeit dieser Vermögen entfaltet sich nur in der Geschichte; nur in ihrer Wechselwirkung läßt sich eine lebendige Vorstellung menschlicher Bildungs- und Kulturideale gewinnen.

Die Philosophie als Wertwissenschaft, als reine Wissenschaft, ist also nicht eher vollkommen darzustellen, als bis die Erfahrung wissenschaftlich geordnet ist, bis es eine Geschichte der Menschheit gibt, eine vollständige Geschichte der menschlichen Gattung, welche eine systematische Ordnung, eine wissenschaftliche Grundlage und einen allgemeingültigen Zweck hätte. Philosophie und Geschichte sind also aufeinander angewiesen und beide gleichermaßen „von unbedingtem Wert". Nur durch solche Wechselwirkung von Philosophie und Geschichte werden die Grenzen und Rechte der Vernunft und Erfahrung gewahrt. So nur ist es möglich, Einheit zwischen Erkenntnis und Tätigkeit zu schaffen, Zusammenhang und Gleichgewicht in unserem geistigen Leben herzustellen und den „Wert der Dinge" eindeutig zu bestimmen.

Durch geschichtliche Besinnung vollendet sich erst die Philosophie, durch philosophische Grundlegung ist allein eine Geschichte möglich, „welche den Namen einer Wissenschaft verdienen könnte". Die „Tatsachen der Erfahrung" stehen im Mittelpunkt der Geschichtswissenschaft. Der „Aufsuchung der empirischen Bedingungen" darf keine Grenze gesetzt

werden. Absichten dürfen nicht für Ursachen ausgegeben werden, den Tatsachen sollen nicht Zwecke untergeschoben werden.

Diese Richtung auf das unmittelbar Gegebene und Wirkliche, auf das Individuelle macht das logische Wesen der Geschichte aus. Hier scheidet sich ihre Methode scharf von der „reinen Wissenschaft". Diese geht auf das Allgemeine, Beharrliche. Geschichte geht auf die Veränderungen. Das Individuelle aber ist unerschöpflich. Der Mensch kann sich darum nur durch Ordnung Erfahrung zueignen. Alle Geschichte hat somit ihr apriori. Der Geschichte muß „eine unbedingte Einheit, ein Leitfaden der Anordnung a priori" zugrunde liegen, ein Zusammenhang unmittelbar gewisser Begriffe, auf die sie ihre Fakta beziehen kann. Man darf sich nicht begnügen, die Geschichte „nach zufälligen Zwecken (statistische Anordnung), nach Maßen der Einbildungskraft (rhetorische, poetische), nach dürftigen Fächern der Zeit und des Raumes (chronologische und geographische), nach einseitigen Meinungen und unerwiesenen, vielleicht irrigen Voraussetzungen (naturhistorische, nach Rassen, Klimaten usw.) zu ordnen, unbekümmert um die Frage, ob es in der Geschichte des Menschen nicht etwa eine menschliche Ordnung geben möchte".

Es handelt sich also nicht um eine rationale Vergewaltigung des Materials, sondern um ein in der vollendeten historischen Anschauung unmittelbar sich vollziehendes Formgesetz des geschichtlichen Denkens. Dies Formgesetz hat eine Voraussetzung: daß die Freiheit, also das Wertleben, ebenso wie die Natur gewissen Gesetzen unterworfen ist; daß die Vorstellungen des Menschen, das geistige Leben ein zusammenhängendes Ganzes, ein System, also einen Zweckzusammenhang ausmacht, und daß diese Zweckzusammenhänge, die „rein menschlichen Taten, Eigenschaften, Zustände", d. h. das Kulturgeschehen, vor allem die Gegenstände der geschichtlichen Betrachtung sind. So ergibt sich nun auch ein sachlicher Gegensatz als die Grundlage des Geschichtsbegriffes. Indem solche Zweck- und Kulturgesetze in den Naturbedingungen des äußeren Lebens und ihrer ganz andersartigen Gesetzlichkeit sich verwirklichen, entsteht das eigentliche Problem, die Grundtatsache

der Geschichte: „Wechselwirkung von Freiheit und Natur", von Zweckzusammenhängen und mechanischer Naturgesetzlichkeit — in einer Formel: das Problem der menschlichen Bildung, der Kultur als ein geschichtliches Problem. Hier kommen die beiden großen Gesetzlichkeiten des geschichtlichen Lebens zusammen, im Kampf von Freiheit und Natur, von Kulturbewußtsein und Naturbedingungen vollzieht sich das geschichtliche Leben. Hier wird, was für die Philosophie unsere reine Natur ist, Gesetz für unser gemischtes Leben.

Mit diesem Begriff der Bildung ist der Zusammenhang berührt, der zwischen dem methodischen Prinzip des geschichtlichen Denkens und der sachlichen Eigenart seines Gegenstandes, des Geschichtsverlaufes selber besteht. Eines trägt das andere. Der Begriff der Freiheit vermittelt. Er ist bei Friedrich weit ab von gesetzloser Willkür; er faßt vielleicht die schwierigsten Fragen des geschichtlichen Denkens in sich. Er bezeichnet, was Wilhelm von Humboldt die „Ideen" nennt, den eigenartigsten Beitrag des geistigen Lebens, die Wertbildungen in der Geschichte.

Nur wenn die Wechselwirkung dieser Gesetzlichkeiten anerkannt wird, kann eine unbedingte Gültigkeit des geschichtlichen Auffassens zustande kommen. Nur wo Kulturbewußtsein ist, da ist Geschichte als Wissenschaft möglich, und andererseits, nur wo Kulturwerte geschaffen werden, da ist ein Gegenstand der Geschichtswissenschaft.

„Der unbedingte Wert der Geschichte barbarischer oder minder gebildeter Völker ist dem Quantum von Freiheit, der Masse von Bildung, die sie enthält, gleich." „Nur Entwicklung der Freiheit ist Bildung im einzelnen; die eines Volkes muß vollständig, öffentlich und selbständig sein." —

Die unmittelbar erlebten Werte des Kulturbewußtseins sind also die Begriffe, an die die historischen Fakta gehalten werden, durch die in die Masse des individuellen Stoffes unbedingte Einheit und eine allgemeine Anordnung kommt, durch die der logische Gegensatz des Allgemeinen und Individuellen sich in dem sachlichen Gegensatz des Kultur- und Naturlebens vertieft. Beide Bestimmungen vereint, machen erst den Begriff der Geschichte aus.

Es ist nun die eigentliche Aufgabe einer philosophischen Grundlegung der Geschichte, für diese ganze neue, von aller Naturwissenschaft prinzipiell verschiedene Art von Gesetzlichkeit ein umfassendes Begriffssystem zu entwickeln. Wie es eine „wissenschaftlich geordnete Naturgeschichte der Tiere und der Pflanzen" gäbe, so sollte es nun endlich auch eine „Geschichte der menschlichen Gattung" geben, „welche den Namen einer Wissenschaft verdienen könnte".

Friedrich Schlegel zuerst führt die entscheidend gewordenen historischen Begriffe in umfassendem Sinn ein: die Begriffe des geschichtlichen Individuums, der Zweckzusammenhänge, der in ihnen wirkenden Bildungsgesetze und, darauf gegründet, den Begriff der geschichtlichen Entwicklung.

Sie alle haben ihren Einheitspunkt in dem Fundamentalbegriff des geschichtlichen Denkens: dem des Organismus. Es ist der eigentliche Sinn dieses Begriffs, daß er eine „vollständige Zweckmäßigkeit" und eine „unbedingte Einheit" ausdrückt, im Gegensatz zum Mechanismus und zur Kristallisation.

Die historischen Stoffmassen sollen sich zu solchen „unbedingten Einheiten" zusammenschließen. Damit rückt der wichtigste und folgenreichste Begriff der historischen Schule, eigentlich der Zentralbegriff aller geschichtlichen Weltanschauung, zum erstenmal in den theoretischen Blickpunkt. Seine Vorgeschichte reicht in die ersten Anfänge geschichtlichen Denkens zurück. Seit die gesellschaftliche Wirklichkeit die Geister beschäftigte, hat er gegolten. „Was sich auf einem gewissen gegebenen Standpunkt nicht mehr multiplizieren oder dividieren läßt, ist eine historische Einheit, eine Individualeinheit."

Diese Einheiten sind nun aber nicht bloß gedacht, sondern real, und vielleicht ist jede reale Einheit historisch. Alles Reale, Wirkliche steht in notwendigen Zusammenhängen. Wie entsteht dennoch der Schein der Regellosigkeit in der Geschichte? Die unbedingte Willkür hat in diesem Gebiet der freien Notwendigkeit jedenfalls keinen Platz. Jener Schein entsteht durch die Kollisionsfälle heterogener Sphären. Hieraus kommen die eigentlichen Probleme der Geschichte: die Ungleichheit des Fortschritts in den verschiedenen Bestandteilen.

Der Gedanke einer „historischen Dynamik" ist dennoch als Zielpunkt immer zulässig. Diese historische Dynamik hat freilich mit naturwissenschaftlichen Begriffen nichts zu tun. Sie dürfte sich nicht auf Allgemeinheiten gründen. Ein Newton der Geschichte müßte mit gleicher Sicherheit „den verborgenen Geist des Einzelnen zu treffen und sich in dem unübersehbaren Ganzen zu orientieren wissen".

So vereinen sich hier — in dem fernen, übermenschlich scheinenden Gedanken einer historischen Dynamik die logischen Gegensätze des Allgemeinen und Besonderen unter einer neuen Art von Gesetzlichkeit. Sie müßte die großen Gegensätze unseres gegenwärtigen Denkens überbrücken. Friedrich hält die Hoffnung, den künftigen Gang der menschlichen Bildung vorbestimmen zu können, nicht für chimärisch. — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Romantik hat zum erstenmal die ungeheure Realität der geschichtlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie sie geworden und gewachsen ist seit der Entstehung der Wissenschaften, ausgebreitet, um auf das Bewußtsein dieser Realität eine geschichtliche Weltanschauung zu gründen. Die Orientierung im Weltgebäude war der Ausgangspunkt wissenschaftlicher Forschung in den östlichen Ländern wie in Europa. Das kosmische Weltbild hat das Denken jahrtausendelang beherrscht. Die Massen der geschichtlichen Überlieferung waren ein dürftiger Anhang, ein Feld neugieriger Wissenslust oder sammelnden Forschereifers. Sie werden jenem Bild der äußeren Welt angefügt als ein Glied ihres Zusammenhanges.

Die Epoche, in der der Geist über seine Stellung in der Welt zum erstenmal in umfassendem Besinnen aufgeklärt wurde, hat dann auch die Entstehung eines eigenen geschichtlichen Bewußtseins und einer geschichtlichen Weltanschauung gebracht, indem der Geist diesen ganzen Komplex als einen Kosmos für sich heraushob, indem er die unermeßlichen Gebiete der überlieferten Menschheitsgeschichte als seine eigenen Binnenländer anerkannte.

Der Prozeß, in dem das geschichtliche Bewußtsein entstand, seiner

eigenen Gesetze und seiner Selbständigkeit inne wurde und die Stoffwelt überwältigte, trat in der romantischen Epoche ein. Der Entwicklung des Vernunftkultus der Aufklärung zu der Selbstbesinnung der reinen und der praktischen Vernunft in der idealistischen Epoche entspricht die Entwicklung des historischen Sinnes der Geniezeit zu der Selbstbesinnung der historischen Vernunft unter den Romantikern.

Indem diese beiden großen und einfachen Mächte zusammentreten, das geschichtliche Verhalten der Seele im Zudrang der einzelnen Wirklichkeiten und das geschichtliche Bewußtsein der Vernunft im Zudrang der allgemeinen Wahrheiten, gestaltet sich eine historische Weltanschauung. Ihre ersten Begründer in diesem über Herder hinausreichenden Sinn sind Friedrich Schlegel und Wilhelm v. Humboldt.

Bei diesem ist das geschichtliche Bewußtsein vorwiegend eine rationale Eroberung durch seine humanistisch reiche Denkernatur, bei jenem ein ursprünglicher und sein ganzes Seelen- und Geistesleben bis ins tiefste und letzte durchdringender Prozeß. Bei diesem kommt es darum nur zu einer Theorie, nicht zu einer Weltanschauung, die Wurzeln seiner Geistes- und Seelenbildung bleiben im 18. Jahrhundert, die Werte seines Lebens und Denkens bleiben die rationalistischen Allgemeinheiten der klassizistischen Epoche, er ist ihr eigentlicher Theoretiker. Er steht an ihren vorgeschobenen Pforten, dort, wo das rationalistische Denken mit empirischem Geist reich genug sich erfüllt, um in das geschichtliche unmittelbar übergehen zu können. Friedrich Schlegels Geist findet dagegen im geschichtlichen Bewußtsein seinen Lebensgrund. Ihm zum erstenmal kommt das geschichtliche Leben als eine ungeheure und unvergleichbare Realität zum Bewußtsein, als ein ganz elementares Erlebnis, das Seelenleben durchdringend und mit neuen Kräften erfüllend, das Denken beherrschend als ein ganz neues Prinzip der Anschauung und Begriffsbildung, somit als ein beherrschendes Lebensgefühl. Indem er, von diesem Lebensgefühl geleitet, forschend und anschauend die unabsehbaren Gebiete der Überlieferung durchstreift, wird Friedrich einer der Begründer der Geschichtswissenschaft der historischen Schule. Indem er dies Grundgefühl seine Stellung in der damaligen Epoche durchdringen

läßt, ergeben sich ihm ganz neue Lebensempfindungen, wesentliche Faktoren eines neuen Kunst- und Lebensideals. Indem es ihm in sein philosophisches Denken eindringt, entstehen ihm zuerst die Grundlagen einer geschichtlich orientierten Philosophie, und, eng damit verbunden, wichtige Elemente einer neuen Philosophie der Geschichte. Er wird so der Vorläufer Hegels, dadurch daß sich ihm ein Zusammenhang ganz neuer, spezifisch historischer Begriffe ergibt, auf denen er eine Grundlegung der Geisteswissenschaften zu erbauen unternimmt. Und durch all dies wird das geschichtliche Bewußtsein eine der fruchtbarsten und neuartigsten Kräfte, die zur Entstehung einer romantischen Kunst- und Weltanschauung zusammenwirkten.

Wie sich im Seelenleben solche neuen Kräfte erheben, entzieht sich jeder Analyse. Man sieht jetzt nur dies: ein mit ursprünglich geschichtlichem Sinn begabter Mensch findet in philosophischer Selbstbesinnung, daß dies ursprüngliche Verhalten eine der Grundkräfte unserer geistigen Organisation ausmacht und darum ein Recht darauf hat, das geistige Weltbild nach sich zu formen. Wie aber dies Verhalten selber in seine verborgensten Seelen- und Geistesregungen vordringt, wie ein unmittelbares Erlebnis und eine Tat des Gedankens zu einer neuen Kraft verschmelzen, wie diese dann neue Lebensgefühle erweckt, mit ganz neuen Schwingungen das innere Leben erfüllt, dies wird nur in seinen groben und gedankenhaften Äußerungen faßbar.

Bildungsformen und Kulturverlauf

Der „sittliche Mensch" ist der Maßstab der Kulturentwicklung. Sein Leben ist seine Bildungsarbeit. „Bildung ist der eigentliche Inhalt jedes menschlichen Lebens", Kultur ist dann der eigentliche Inhalt der Menschengeschichte. Es gilt aus der Erkenntnis der doppelten Gesetzlichkeit, aus dem Zusammenwirken der Naturnotwendigkeiten und der Zweckzusammenhänge, die unmittelbaren geschichtlichen Anschauungen zu ordnen und die Tatsache ihrer Verschiedenheit zu begreifen und zu begründen.

So ergibt sich als das eigentliche Problem der geschichtsphilosophischen Grundlegung: eine historische Analyse des Begriffes der *Kultur*, der *Bildung*. Hier beginnt sich nun Friedrichs eigentümliche Bedeutung zu entfalten. Der Reichtum seines unmittelbaren geschichtlichen Anschauens dringt hier in die Begriffsbildung gebieterisch ein.

Kant hatte das geschichtsphilosophische Minimum zum Bewußtsein gebracht. Er hatte im Begriff der Kultur das regulative Prinzip des historischen Denkens gefunden. Es war ein *formales* Prinzip, rational nur anzuwenden, es versagte vor der Fülle des geschichtlichen Lebens. Herders System, das in Tradition und Erziehung den Zusammenhang und die Einheit gegründet sieht, wird abgewiesen, weil dadurch nur „die Einheit einer Kette oder einer sich in allen Teilen berührenden Masse entsteht". In diese Entwürfe der aufklärerischen Weltentwicklung tritt nun das Bild der alten Welt, des in sich selbst festgeschlossenen einheitlichen Lebens.

Der Gegensatz der bloßen Natur und der Freiheit, wie er auf dem Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft ruht, versagt hier völlig: alles geschichtliche Leben ist ja ein Zusammenwirken von Naturbedingungen und Kulturarbeit. Der Begriff der Bildung ist das apriori der Geschichte. In der Entwicklung jedes im prägnanten Sinn geschichtlichen Volkes kommt somit eine Stufe, wo seine wertbildenden Kräfte das Übergewicht über die Natur bekommen müssen. Nirgends ist diese

Stufe herrlicher, reicher gewesen als in der antiken Welt, damals als „sich die Kunst zum Ideal emporschwang, die Sitten zur Hoheit und Selbständigkeit, die Freundschaft zu gottähnlichem Enthusiasmus, die Philosophie zur Weisheit, der Staat zu freier Gesetzmäßigkeit".

Wie ist „die alte tiefe Ahndung: die alte und die neue Geschichte möchten wohl zwei ganz verschiedene Ganze sein, auf ganz verschiedenen Gesetzen beruhen — aufzuhellen, zu bestimmen, zu begründen?" Er will diese Verhältnisse „durch eine Theorie erklären, welche durch die neueste Philosophie begründet wird".

Es müssen die Massen des geschichtlichen Stoffes von diesem Kulturgesichtspunkt schärfer durchleuchtet werden. Wie verwirklichen sich die großen Wesenheiten und Lebenszwecke der Menschen dort und hier, wie verhalten sich die dort und hier bewährten Kultursysteme zu den Naturbedingungen, die ihre Grundlage und ihr Stoff sind? Nur wenn man das Gesetz der wert- und kulturschaffenden Kraft erkennt, ihre Eigentümlichkeiten, ihre Richtung, „das Prinzip der Bildung", „das Bildungsgesetz", dann ist einer bestimmten Epoche ihre Stelle in dem „Grundrisse der Menschheit" anzuweisen.

Hier wird eine historische Analyse des Begriffes der Kultur, der Bildung notwendig. Wie verhält sich der Gegensatz von natürlicher und künstlicher Bildung zu diesem Gesetz der kulturschaffenden Kraft? Friedrich versucht die Strukturverschiedenheit der einzelnen Bildungsepochen aus dem Begriff der Wechselwirkung von Natur und Freiheit zu begreifen. Er glaubt ihn a priori zu konstruieren, während er sich müht, ihn überhaupt nur ausdrücken zu können!

Diese Wechselwirkung ist eine vielfach verschlungene; zwei variable Faktoren sind vor allem im Geschichtsverlauf wichtig: Gunst und Ungunst der Naturbedingungen und Natur der kulturschaffenden Kräfte. Diese beiden Faktoren müssen zusammen in einem bestimmten Verhältnis stehen. Friedrich hat hier eine Klarheit nicht erreicht, da seine analytische Begabung seiner Geschichtsphilosophie nicht gewachsen war. Zwei Ableitungen hat er versucht.

Er geht das erstemal von den kulturschaffenden Kräften aus. Er

unterscheidet das vorstellende und das strebende Vermögen, d. h. die intellektuellen und die gefühls- und willensmäßigen Elemente. Dadurch wird eine zweifache Bildung bedingt. Dieser Gesichtspunkt ist sehr fruchtbar. Friedrich hat ihn nicht ausgeschöpft. Es gelingt ihm nicht, zu zeigen, inwiefern das Vorherrschen der vorstellenden Kraft, des in der Anschauung, im Intellektuellen verharrenden Weltbetrachtens mit der Gunst der Naturbedingungen des griechischen Lebens verbunden ist. So kann sich auch nicht eine deutliche Beziehung zu dem Bildungsgesetze der antiken Kultur, der kreislaufartigen Entwicklung ergeben.

Das andere Mal geht er von den Naturbedingungen aus. In einer unbewußten Zweckmäßigkeit erschaffen sie selber in der Periode der natürlichen Bildung eine Gleichgewichtslage des seelischen Lebens, aus der sich mit der Sicherheit des Instinktes eine freie, allseitige Kräfteentwicklung und schließlich eine vollkommene Idealwelt erhebt. Die Natur gibt hier der menschlichen Bildung den entscheidenden Anstoß. Sie selber läßt ihrer unbewußten Weisheit das Gesetz des Progresses und das endliche Ziel entsteigen. Die reflektierende Kraft ist auch bei ihrer größten Ausbildung nur „der Handlanger und Dolmetscher der Neigung". Der „zusammengesetzte Trieb", die Totalität des seelischen Lebens *erzeugt* also nicht bloß das Bildungsleben, sondern sie bleibt der „unbeschränkte Gesetzgeber und Führer der Bildung".

Das Gesetz der anderen Bildungsform ist nicht mehr diese in sich geschlossene Totalität der Seele. Wohl ist sie ursprünglich auch hier die bewegende, ausübende Macht, weil kein Bildungs- und Wertbewußtsein anders als im Zusammenhang unseres inneren Lebens ursprünglich empfangen werden kann, aber die lenkende, gesetzgebende Macht ist hier der Verstand, also die reflektierende Kraft. Sie löst die unbewußten Bindungen der einzelnen Seelenkräfte auf, sie leitet und zersetzt als das „oberste lenkende Prinzipium" das blinde Instinktleben, determiniert seine Richtung und bestimmt die Anordnung der ganzen Masse, trennt und verknüpft nach Willkür die einzelnen Teile. In *jener* Bildungsepoche ist also „der erste ursprüngliche Quell der Tätigkeit ein unbestimmtes Verlangen, in *dieser* ein bestimmter Zweck".

Diese neue Ableitung der natürlichen und künstlichen Bildung hat die sehr fruchtbare Bestimmung der im werterzeugenden Prozeß selber tätigen Kräfte aufgegeben. Der „zusammengesetzte Trieb" tritt hier als eine Einheit auf, in dem nicht mehr ein Vorherrschen des vorstellenden oder strebenden Vermögens unterschieden wird; es ist kein Prinzip mehr gegeben, von dem aus im wert- und idealbildenden Prozeß selber die besondere geschichtliche Eigenart des psychischen Gesamtzustandes charakterisiert werden könnte, sondern dieser Prozeß tritt jetzt als eine Einheit auf, als zusammengesetzter Trieb, und die wesentlichen Strukturunterscheidungen werden jetzt auf die verschiedenen ausführenden, ausgestaltenden Kräfte allein zurückgeführt. Damit ist für die Richtung und Eigentümlichkeit des Kulturverlaufs ein wertvoller Gesichtspunkt gewonnen, aber für die Bestimmung des Kulturinhalts, die psychische Eigenart der jeweiligen Wertbildungen, ein solcher preisgegeben.

Die Entwicklung der griechischen Kultur kann so als ein in sich selber ablaufender Prozeß, als ein organisches Ganzes immerhin verstanden werden, und es bleibt zunächst gleichgültig, daß ihr Bildungsleben vor allem aus den vorstellenden, anschauenden, intellektuellen Kräften geboren und genährt ist. Die Entwicklung der modernen Kultur kann dagegen, auch in ihrem formalen Verlauf, nicht verstanden werden, wenn nicht in den begehrenden, den willens- und gefühlsmäßigen Kräften der Menschennatur von vornherein auch die Eigenart ihres ins Unendliche fortstrebenden Entwicklungsgangs gesucht wird.

So kommt es, daß in der zweiten Ableitung nun — fast umgekehrt wie in der ersten — die Entwicklung der neueren Kultur einen rationalistischen Charakter bekommt. In jeder Kultur ist der Stoff, der ursprüngliche Inhalt „durch Natur gegeben", d. h. im Zusammenhang des ganzen Menschenwesens angelegt. Der entscheidende Punkt für Friedrich ist jetzt, ob „die Anordnung der ganzen Masse" durch die naturwüchsige Gesamtheit der inneren Vermögen, oder durch eine einzelne isolierende Kraft und somit durch Absicht bestimmt ist.

Also nicht das Bildungsgesetz des Kulturinhalts, des lebendigen psychischen Stoffes, sondern das der Kulturform, des Zusammenhanges

dieser einzelnen Inhalte und Kräfte der Anordnung, Gliederung, Harmonie oder Disharmonie, soll jetzt über den Charakter einer Kultur entscheiden. Der Gesichtspunkt ist also vor allem ein kulturästhetischer, er bezieht sich auf das letzte Kulturideal, das der Vollständigkeit, der Harmonie aller Kräfte, er ist dadurch nicht kulturgeschichtlich wie der erste, sondern kulturkritisch; er mißt an den höchsten Werten des Menschentums, dort wo die sittlichen und die ästhetischen Werte schon zusammenfließen in das alles umfassende Ideal.

So aber entfaltet sich nun auch der ganze Reichtum dieser Kulturphilosophie, und die griechische Welt, die da scheinbar in Vorteil gekommen ist, wird gerade jetzt in ihrer ganzen geschichtlichen Bedingtheit erkannt und überwunden, „die Natur bleibt das lenkende Prinzip der Bildung bis sie dies Recht verliert", denn sie ist ein „blinder Führer", aus „Menschheit und Tierheit" gemischt. Die natürliche Bildung muß dann zerfallen. Die künstliche Bildung kann zu einem Absoluten führen, weil dieselbe Kraft, die das Ziel bestimmt, „auch die Richtung der Laufbahn bestimmt, die einzelnen Teile lenkt und ordnet".

Ein freier Aktus des Gemüts ordnet hier den Stoff, bestimmt die Richtung seiner Kraft. Hier eigentlich erst ist die Freiheit zum Sieg gekommen. Freiheit wird hier also nicht mehr bloß als die Gesamtheit der wertbildenden Kräfte verstanden, sondern es wird zugleich auch die völlige Selbständigkeit, die Überwindung jedes Instinktes und dadurch ein neuer und einzigartiger Wert darin aufgefaßt. Dies Vermögen der Freiheit ist viel mehr als ein bloß ordnender Verstand, es tritt an die Stelle des „zusammengesetzten Triebes" und ergänzt seine eigenen und unvergleichbaren Werte. In den Inhalten der wertbildenden Kräfte selber wird hier also nun doch eine Scheidung vollzogen. Die frei sich bestimmende, ins Unendliche strebende Vernunft zerbricht in der modernen Welt den in sich geschlossenen Kreis, in dem die schöne Unbewußtheit der Naturleitung das griechische Leben zusammenhielt, und schafft ihre eigenen Ideale.

So folgt aus Natur und Verhalten der kulturschaffenden Kräfte unmittelbar das Gesetz des Kulturverlaufs. Jeder der beiden Bildungs-

formen entspricht eine bestimmte Form, in der unser Geist ihre geschichtliche Entfaltung auffaßt. Zwei solche Prinzipien sind vor allem unserem geschichtlichen Denken angemessen. Das eine entspricht mehr der theoretischen Vernunft: das System des Kreislaufs, das andere der praktischen: das der unendlichen Fortschreitung.

Sie sind in der Zeit nicht zu vereinigen. Sie lösen in der Geschichte einander ab, wie natürliche und künstliche Bildung einander ablösen. Durch diese regulativen Prinzipien unserer Geschichtsbetrachtung suchen wir uns in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Einzelnen die fundamentale Tatsache jener Verschiedenheit begreiflich und übersichtlich zu machen.

Antike und moderne Welt treten sich so in der geschichtlichen Anschauung als zwei in der Art, nicht nur nach Größe geschiedene Bildungsformen gegenüber. So erhellt sich nun „die alte tiefe Ahndung: die alte und die neue Geschichte möchten wohl zwei ganz verschiedene Ganze sein, auf ganz verschiedenen Gesetzen beruhen". Diese Gesetze sind begründet in der Natur der wert- und kulturschaffenden Kräfte, in dem Unterschied der natürlichen und künstlichen Bildung. „Als ein Kreislauf, ein in sich vollendetes Ganzes, als ein Organismus stellt sich uns das geschichtliche Leben der Griechen, die Entwicklung ihrer Bildungsarbeit dar, und so haben sie selber es aufgefaßt. In jedem Teil der Bildung, in Politik wie in Philosophie, in Wissenschaft wie in Kunst und öffentlichem Leben, sind sie durch alle Stufen des Wachsens und des Verfalls bis zu absoluter Rohigkeit zurückgekehrt."

So stellt sich uns dar: die griechische und römische Bildung als ein in sich zusammenhängendes Ganzes, getragen „durch den seltensten Zusammenfluß der glücklichsten Umstände", durch ein Maximum günstiger Naturbedingungen. In jedem Teile der Bildung hat die alte Kulturwelt alle Stufen durchlebt. Selbst die Wissenschaft wird Kunst und geht in den Kreislauf ein; selbst die Politik stellt das System des Kreislaufs dar.

Der alten Geschichte tritt die moderne Welt gegenüber. Sie ist ein System der „unendlichen Fortschreitung". „Die Überschwemmung der

Barbaren erscheint als eine große Episode, ein gewaltsamer Riß in das stille Bildungswerk der Menschheit." An die Stelle „nationaler Religion" tritt die „universelle". Man denke sich aber diese beiden Systeme nicht abgesondert, „sie greifen ineinander". „Spuren der rege gewordenen Vernunft" findet man schon in Sokrates und Pythagoras. — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

So hatte er durch eine Theorie, die aus der neuesten Philosophie begründet wird, eine Geschichtsphilosophie geschaffen, die zum Fundament der romantischen Theorien geworden ist. Es war Ordnung geschafft, ein Leitfaden der Einheit und die „Stelle in dem Grundrisse der Menschheit" bestimmt. Es war die Möglichkeit gegeben, „die Kenntnis der Alten endlich einmal zu einem Ganzen zu ordnen und fruchtbar auf das Leben anzuwenden". An die Gestaltung des eigenen Lebensideals konnte nun gegangen werden, denn dies stände „dem Geist unseres Zeitalters wohl an, gleich wie der mündig gewordene Mensch sein Gemüt, so wie er es von der gedankenlosen Jugend überkam, prüft und von neuem zu einem Ganzen ordnet, um die Gesetze und Zwecke seiner Handlungen frei aus sich selbst zu bestimmen".

Auf Grund der „vollendeten reinen Wissenschaft" muß nun die ungeheure Aufgabe einer Geschichte der Menschheit und einer „vollendeten kritischen Charakteristik des Zeitalters" gewagt werden. Es muß sichtbar werden, was „die entflohenen Schatten alter Größe" in dieser neuen Zeit noch vermögen und wie „die Schönheit, die Menschlichkeit und die Großheit" des antiken Lebens in der Seele der modernen Welt fruchtbar werden kann. Denn dies antike Leben und seine Erforschung ist heute wie je „mit demantstarken Banden in die ganze moderne Bildung, in das Schicksal der Menschheit verflochten". „Das hohe Urbild hinter uns — das höhere Ziel vor uns" — so muß neues Leben geschaffen werden in dem ungeheuren wirren Reichtum der modernen Welt.

IV. Neue Kultur- und Kunstideale

Reine und angewandte Ästhetik

Die Bahn soll frei gemacht werden für den Einzug einer neuen Kultur. Es soll den Menschen zum Bewußtsein kommen, daß sie an einem Wendepunkt des inneren Lebens stehen. Das Urbild klassischen Lebens soll im Reichtum der neuen Welt neue Ideale erzeugen.

Alle leidenschaftliche Arbeit Friedrichs sammelt sich in diesen Jahren um den Bildungsgang der Kunst. Sie ist ein letzter Ausdruck und Maßstab einer Kultur. Sie kann nur im Zusammenhang des ganzen Bildungswesens erforscht werden. Die Geschichte der Kunst einer Zeit ist die Geschichte des sittlichen und geistigen Menschen einer Zeit; hier müssen die großen Bildungsaufgaben der Gegenwart zuerst gelöst werden, denn hier ist der große Wertmesser des Kulturlebens. Die ästhetische Erziehung des Menschen, die war das gemeinsame Thema. Auf vielen Wegen drangen die Führer der Zeit damals zu diesem einen Ziel vor; alle wollten sie Erkenntnis nach den strengen Geboten wissenschaftlicher Wahrheit. Jeder nach seiner besonderen Anlage und Kraft. Um den Bildungsgang der Kultur zu deuten, war keiner so reich ausgerüstet wie Friedrich Schlegel.

Es sollte alles ganz klar, durchsichtig werden; der Gang der ästhetischen Kultur, der Sinn bisheriger Bildungsgeschichte überhaupt. Aus der Verbindung umfassender historischer und ästhetischer Erkenntnis mit den Ergebnissen der „reinen Wissenschaft", mit aprioriſchen Forderungen des Kulturbewußtseins suchte er neue Bildungsideale aufzustellen.

Mit Kräften und Gesichtspunkten wie kein anderer ging also Friedrich

an die Aufgabe, seiner Zeit den Weg zu weisen. Die philosophischen Grundlagen waren entworfen; von ihnen aus vor- und rückschauend galt es Wissenschaft und Erkenntnis fruchtbar zu machen für das Leben.

Die Vorfrage ist: wie ist unendlicher Fortschritt in der Kunst mit den klassischen Idealen der Harmonie zu vereinen? Wie ist der unendliche Fortschritt mit der unendlich wertvollen Geschlossenheit der antiken Bildung zu vereinen? Hier wird nun seine Ansicht von reiner und geschichtlicher Wissenschaft entscheidend.

Philosophie und Geschichte müssen sich ergänzen. In allen Kulturgebieten herrscht ein allgemeingültiger Zusammenhang von Gesetzen, Formgesetze des Verstandes, des Gefühls, des Willens; sie sind das „Allgemeine und Reine" des Menschen, sie sind vor allem Raum und aller Zeit, nicht sie selber, als angeborene Kräfte, sondern ihr Sinn und Wert, der Zusammenhang, aus dem sich ihre Geltung rechtfertigt. Solche Formwerte und -gesetze der Seele, wie die der Harmonie und Disharmonie, der Ordnung und der Verwirrung, der Vollständigkeit und der Unvollständigkeit, sind allen einzelnen Inhalten überlegen, und sie alle sind nur die Ausgestaltungen eines und desselben Grundwertes in den verschiedenen Bezirken des Seelenlebens. Sie werden im Zusammenhang mit diesem Grundwert erforscht in der „reinen Wissenschaft". Jeder Teil dieser reinen Wissenschaft wird ergänzt durch die geschichtliche Wissenschaft, die jedem ihrer einzelnen Teile den Reichtum der historischen Inhalte und somit erst lebendige Anschauung und vollständige Erkenntnis zubringt.

Friedrich hat im *ästhetischen Gebiet* die Grundzüge dieser sich ergänzenden Wissenschaften entworfen. Er unterscheidet eine *reine* Ästhetik und Poetik von der *angewandten*. Die reine Wissenschaft vermag Schönheitswerte und -gesetze in kritischer Analyse abzuleiten aus den „ewigen Zwecken" des menschlichen Daseins. Auf eine andere Art ist der „unendlichen Kluft" zwischen angenehmer und schöner Kunst nicht Rechnung zu tragen. „Die notwendige Anlage des Menschen, welche,

ſobald ſie ſich frei entwickeln darf, ſchöne Kunſt erzeugen muß, iſt ewig." Alles menſchliche Tun iſt in dieſem Wechſelwirken von Gemüt und Natur. Erkenntnis iſt eine Wirkung der Natur im Gemüt, Kunſt ein Selbſtbewegen des freien Vermögens. „Die Kunſt iſt eine ganz eigentümliche Tätigkeit des menſchlichen Gemüts, welche durch ewige Grenzen von jeder anderen geſchieden iſt." Der Charakter der gewählten, in unſerer Seelenanlage begründeten Einheit beſtimmt den Charakter der zu wählenden Mannigfaltigkeit. Das Kunſtwerk iſt eine Wirkung des Gemüts in der Natur. Es ſind die notwendigen ewigen Zwecke der Seele, die in der Kunſt ſchöpferiſch werden, in einem Stoff ſich erfüllen.

Der Stoff, in dem das Geſetz des Gemüts ausgeprägt wird, iſt die Welt im Menſchen oder die Welt außer ihm. Die freie Kunſt zerfällt in die Lebenskunſt und in die darſtellende Kunſt. Die Darſtellung ahmt nach oder bezeichnet. Sie ahmt nach und äußert ſich natürlich in den ſinnlichen Künſten. Hier iſt ihre Freiheit durch Schranken des Werkes und Stoffes beſchränkt. Sie bezeichnet in der Dichtkunſt. Hier iſt die unendlich perfektible menſchliche Sprache das Werkzeug. Darum iſt die Dichtkunſt die einzige eigentlich reine Kunſt; hier iſt keine erborgte Kraft und Hilfe, ſondern die organiſchen Kräfte des Menſchen ſind die Werkzeuge. Friedrich erforſcht in dieſer erſten Zeit namentlich die bezeichnenden Künſte, vor allem die freiere: die Dichtkunſt.

Die Kunſt iſt immer „idealiſch", d. h. immer muß ſie den Stoff erfinden oder wenigſtens auswählen, ordnen, zu einem Zuſammenhang bilden. Immer iſt es ein Geſetz des Gemüts, das zwiſchen der Welt und dem Kunſtwerk ſteht. Der Gegenſatz von Form und Stoff iſt grundlegend in der Äſthetik — weil er grundlegend im Leben der Seele ſelber iſt. Er gilt darum nicht erſt für die Prozeſſe des dichteriſchen und künſtleriſchen Darſtellens, ſondern die urſprünglichen und im gewöhnlichen Bewußtſein einheitlichen Prozeſſe des Weltauffaſſens, des Fühlens, des Erlebens ſelber ſtehen ſchon unter dieſem Geſetz von Form und Stoff.

Die äſthetiſchen Grundwerte müſſen darum — in den bezeichnenden Künſten — ſchon im Material ſichtbar werden, in den urſprünglichen, primitivſten Äußerungen der menſchlichen Bildungskraft, in Schall

und Wort. Der Schall, die organische Tendenz tierischer Laute, scheint Friedrich die Grundlage der Sprache zu sein, „Bezeichnung und menschliche Stimme Frucht langer Übung und späterer Bildung", und die Natur der tierischen Laute bei wilden Völkern scheint ihm eher aus der jeweiligen Organisation, aus Klima, Nahrungsmitteln usw. erklärbar als aus der bloßen Nachahmung. Daher auch die „große Verschiedenheit der Grundgesetze der Sprachbildung". Vorderhand bleibt dies in dunklen Begriffen verschlossen. Wir wissen nicht, wie weit Friedrich damals schon hier vordrang. Von seinen „musikalischen Kollektaneen" haben wir nur ein paar Gedanken, die er (am 23. Dezember 1795) dem Bruder in sprachphilosophischer Wendung mitteilt. Das „Intellektuelle und Charakteristische", von dem die gemeinen Denker wissen und lehren, war ihm schon in Gegensatz zu der Weisheit der wenigen getreten, die „ein Organ für die musikalische Seite des Universums haben". Es ist daraus ersichtlich, daß er die ästhetischen Grundwerte und „Formen" der Seele als Erlebnisse des Rhythmus auffaßt. Idealistisches und ästhetisches Denken vereinigen sich auch hier in den Fundamenten der Ästhetik.

Im organischen (ursprünglich tierischen) Laut hat also die menschliche Sprache ihre Wurzel; er ist beseelt und ein Abdruck des inneren Zustandes der organischen Kraft. Jedes organische Wesen hat seinen eigenen organischen Laut, der seinen eigentümlichen Sinn hat, wenigstens ist die Tendenz dazu bei jedem da. Jeder organische Laut hat darum „etwas Individuelles, welches, wie alle Individualität, unerschöpflich und im eigentlichen Sinn unendlich ist".

Im organischen Laut unterscheiden wir nun seine Qualität und seine Quantität und die Relation beider. Die Quantität ist intensiv (Höhe und Tiefe) oder extensiv (Dauer, Takt, Tempo). Hier entspringt also Melodie und Rhythmus. Die Relation enthält die Gesetze der Harmonie. Die musikalische Qualität ist gleichsam die musikalische Masse, die der Form untergeordnet werden muß. Nur durch die höchste Homogenität wird Rhythmus und Melodie möglich, die die eigentlichen Formwerte enthalten.

Stoff und Form — sie verhalten sich auch hier wie Allgemeines und Individuelles, wie Ewiges und Einzelnes.

Die Qualität gibt der Musik das Individuelle, denn „die regelmäßige Ähnlichkeit in der physischen Qualität mehrerer Klänge kann nur das Einzelne ausdrücken". „Sie enthält all die Modifikationen und Nuancen des Vortrags (piano, forte, dolce . .), d. h. all dasjenige, was bei gleichem Tempo einen richtigen und einen seelenvollen musikalischen Vortrag unterscheidet", sie ist also der Klang, „die tönende Charakteristik, das musikalische Porträt einer individuellen Organisation".

Melodie und Rhythmus, diese allgemeinen Formwerte der Seele, müssen in dem individuellen Tonmaterial zur Herrschaft kommen, denn nur „die gesetzmäßige Gleichartigkeit in der zweifachen Quantität aufeinanderfolgender Töne kann das Allgemeine ausdrücken".

Diese allgemeinen Gesetze gelten in der Musik wie in der Wortkunst. Die griechische Dichtung kennt nur Melodie und Rhythmus. Die charakteristische Poesie der Modernen hat den Reim eingeführt, dessen tiefliegender Grund nur „in einer ästhetischen Theorie der musikalischen Qualität" erkannt werden kann und der im Gebiet der reinen Schönheit ursprünglich etwas Fremdes, Störendes ist. Nur die rhythmischen Gesetze sind reine Schönheitsgesetze. Was ist nun der Rhythmus? Was ist unser Organ für die musikalische Seite des Universums? Hier fehlen uns Friedrichs Gedanken.

A. W. Schlegel hat vor allem im dritten und vierten der „Briefe über Poesie, Silbenmaß und Sprache" die individual- und sozialpsychologische Bedeutung des Rhythmus zu erklären versucht. Er hatte aber kein Prinzip gefunden, das die spezifisch künstlerische Bedeutung des Rhythmus in allen Äußerungen des Seelenlebens erhellt.

Friedrich, der seine eigenen Gedanken durch die Briefe erweitert findet, deutet ein solches Prinzip an. Der Rhythmus wurzelt in dem dunklen Streben der menschlichen Natur, das zugleich mit der Sprache gegeben ist: den Punkt auszudehnen, den Augenblick festzuhalten, die Empfindung zu wiederholen, ihr Dauer zu geben, sie allgemein zu machen. Daher nicht nur das Bedürfnis zum Rhythmus als einem Mittel der Begren-

zung und Einteilung der Empfindungsmasse, sondern auch die künstlerische Bedeutung des Rhythmus: er hebt aus dem Fluß des Individuellen das Bleibende, Allgemeine heraus, er gibt dem Gefühl Dauer, er erweitert seine Grenzen.

So ist in diesen Vorfragen der Sprachästhetik schon der Gegensatz von Stoff und Form maßgebend, es ist zugleich ausgedrückt, daß eines ohne das andre nicht sein kann, daß das Individuelle der Inhalte mit dem Allgemeinen, den Formen, immer verbunden sein muß; zusammen erst verwirklichen sie die Gesetze der Harmonie. —

Es ist nicht möglich, die ästhetischen Gedanken aus Friedrichs Frühzeit in ein System zu sammeln. Sie sind in historische Betrachtungen immer eingeflochten. Es ist ein Tasten darin. Die alten Formeln, die an Plato, Winkelmann, Hemsterhuis gemahnen, neue von Kant, Schiller, Fichte klingen an. Sein eigenstes liegt auf einem Zwischengebiet, das er selber entdeckt hat, zwischen reiner Wissenschaft und geschichtlicher Kulturentwicklung, man darf es Kulturphilosophie nennen. Es wird der Zusammenhang erforscht, der zwischen reinen allgemeinen Werten der Seele und zwischen dem geschichtlichen Ablauf unsichtbar wirksam das allein uns erlebbare Wirklichkeitsleben der Seele, ihrer Gesetze und ihrer Werte schafft.

Gibt es für die Kunst Grenzen ihrer fortschreitenden Bildung? Diese Frage muß in einer Kulturphilosophie der Kunst die wichtigste und leitende sein. Der Unterschied von Form und Stoff zeigt sich hier in der ganzen Tragweite. Die Aufgabe der Kunst besteht — in der wissenschaftlichen Abstraktion — aus zwei ganz verschiedenen Bestandteilen: aus bestimmten allgemeinen Gesetzen, ewigen Formgesetzen des Gefühls, „die nur ganz erfüllt oder ganz übertreten werden", und aus unersättlichen, unbestimmten Forderungen, die im Inhalt des Gefühls angelegt sind, wo „auch die höchste Gewährung noch einen Zusatz leidet".

Auf dieser Unterscheidung beruht Friedrichs ganze Ästhetik und Geschichtsphilosophie. Sie ist seine eigene kritische Tat. Diese allgemeinen Gesetze faßt er als ewige Formgesetze und Formwerte des Gemütes; sie

gehören in den obersten Zusammenhang, den die „reine Wissenschaft" durch kritische Analyse gewinnt als die formalen Voraussetzungen alles Bewußtseins.

Jene unersättlichen und immer wechselnden Forderungen sind dagegen angelegt in den Inhalten des Gefühls. Sie sind geschichtlich. Sie sind wie „jede wirklich gegebene Kraft eines unendlichen Zuwachses fähig". Sie sind die „wirklichen Bestandteile der schönen Kunst", und jede von ihnen ist einzeln einer unendlichen Vervollkommnung und Bereicherung fähig. „Aber in der Zusammensetzung dieser verschiedenen Bestandteile gibt es unbedingte Gesetze für die gegenseitigen Verhältnisse" und „in Verhältnissen findet kein mehr oder weniger statt; die Gesetzmäßigkeit eines Gegenstandes kann weder vermehrt noch vermindert werden".

Jene Formwerte sind also Verhältniswerte, Gesetze der Anordnung, der Gliederung, des Zusammenhangs, des gegenseitigen Ausgleichs, die in allem Wechsel des Inhalts verharren und deren Geltung sich in diesen Inhalten nie erschöpfen kann. Sie sind nicht etwas Formales, sondern die Grundgestalt aller künstlerischen Äußerung überhaupt, sie können daher auch nicht an sich betrachtet werden, sondern müssen im Zusammenhang der menschlichen Natur und der menschlichen Seele erforscht werden.

„Willst du den griechischen Rhythmus kennen, so mußt du eine vollständige Theorie der Musik, die an wissenschaftlicher Evidenz der Musik nichts nachgibt, schon mitbringen. Ja noch mehr, du mußt die ganze Masse der griechischen Bildung kennen im vollsten Sinne des Wortes. Niemals wird einer, der den Geist der Solonischen Gesetzgebung nicht kennt, die Winke der Alten über den Dithyrambos verstehen, und wer kann den Pindarischen Rhythmus begreifen, dem die Sitten und die Staatsverfassung der Dorier fremd sind." Friedrich hat zu der Geschichte der griechischen Musik und Metrik, diesem „dunkelsten Teil der Altertumskunde" viel gesammelt und hat auch hier eine philosophische Grundlegung — in einer Theorie der Musik — versucht. — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

In dieser Gedankenbildung vereinigen sich somit die idealistischen und die historischen Bedürfnisse von Friedrichs Natur. Nicht ein inhaltliches Gesetz, die Forderung eines inhaltlich Allgemeinen soll hier den Stoff bezwingen, sondern in den wandelnden geschichtlichen Inhalten der Seele soll von innen her, durch das Wirken des Gemüts, ein Zusammenhang und Ausgleich sich verwirklichen, der den eigentlichen Sinn der Schönheit in sich enthält.

Die Schönheit im Sinn eines Kulturideals, einer Lebensvollendung ist damit ein Verhältnisbegriff geworden, ein Etwas, das wie die Schwere nur in Verhältnissen bestehen kann.

Die Kunst ist unendlich perfektibel. Ein absolutes Maximum ist nicht möglich: es gibt nur in jeder geschichtlichen Epoche, in jedem inhaltlich erfüllten Seelenleben „ein bedingtes relatives Maximum, ein unübersteiglich fixes Proximum". Es gibt in jeder geschichtlich erfüllten Seele einen Zustand des innern Ausgeglichen- und Vollendetseins, der als Schönheit, als Harmonie, als klassische Lebens- und Kunstform zutage tritt. Nur in dem lebendig erfüllten Ganzen der Seele ist Schönheit in diesem höchsten Sinne möglich. Sie herrscht dann in jedem Inhalt der Seele. Sie ist dann der letzte Wert, der Sinn des Lebens überhaupt.

Das Wesen der Schönheit muß in dieser letzten Ausbildung, in ihrer Bedeutung für das Ganze der Menschennatur begriffen werden, in der Kultur der genialen, vollendeten Völker, in der „Kunst des Genies" wie Kant es fordert.

Was ist das Schöne in diesem letzten Sinn? Aus den mannigfachen Versuchen einer solchen Analyse sei die an das Alte anknüpfende als die wesentliche herausgehoben.

Mit seiner alten Formel sagt Friedrich noch immer: das Schöne ist die angenehme Erscheinung des Guten, d. h. die in freier Neigung erfüllte und genossene Totalität unseres Wertlebens. Sein Grenzmerkmal ist eine innere Freiheit, die dennoch gesetzmäßig ist, der Zustand, der mitten zwischen dem Zwang des Gesetzes und des Bedürfnisses ist, frei und dennoch notwendig, ganz zwecklos und dennoch unbedingt zweck-

mäßig, der bestimmungslosen Bestimmbarkeit, der freien Gesetzmäßigkeit, des uninteressierten Wohlgefallens, des freien Spieles.

Seine Bestandteile „sind nichts anderes als die Arten, wie der reine Mensch in der Welt zum wirklichen Dasein kommen kann: verschiedene Berührungspunkte des Gemüts und der Natur". Jeder dieser Bestandteile ist unendlich vervollkommnungsfähig. Friedrich unterscheidet drei. Er nennt sie mit einer alten Formel „Mannigfaltigkeit, Einheit, Allheit", oder auch „den Reiz, den Schein, das Gute".

Reizbarkeit ist die sinnlich ästhetische Energie. Das Ganze des Menschen soll in freiem Genuß das Allgemeine und Reine der Seele ergreifen. Es muß also eine Energie da sein, die Leib und Seele als eins durchdringt. Es ist gleichsam „die physische Lebenskraft der reinen Schönheit, welche die sinnliche Erscheinung des Geistigen veranlaßt und trägt", als Mittel und Organ der idealen, d. h. der freischaffenden Kunst.

Der zweite Bestandteil ist der Schein, d. h. die Sphäre der Sichtbarkeit, der äußere ästhetische Horizont, der das Schöne zusammenhält, es heraushebt aus dem Zwang der realen Bedürfnisse, der freie Schein der spielenden Einbildungskraft, in der das Geistige, Wertvolle, Allgemeine, Reine sich verwirklicht, das Element der Wirklichkeit des Stoffes, das die Fülle des Einzelnen trägt und in einem erhöhten Dasein in sich verbunden hält.

Der letzte Bestandteil ist das „Gute". Das Ganze unserer reinen Werte, das „ewige Selbst", das was schlechthin sein soll, der reine Gegenstand des freien Triebes, der in Enthusiasmus und Liebe ergriffene innere Gott, der persönlichste Lebensgehalt, der als Weltanschauung in jedem angelegt ist, das Heiligste, das nie völlig verwirklicht ist, jedenfalls ein wesentlicher Inhalt, der so gut wie alle andern Bestandteile des Schönen unendlicher Ausbildung und Vervollkommnung fähig ist. In diesen drei Grundrichtungen verläuft der inhaltliche Reichtum des geschichtlichen Seelenlebens. In ihnen umfaßt das Gemüt die Fülle der Welt.

Es gibt nun ein beharrliches Verhalten unter diesen ursprünglichen und wesentlichen Bestandteilen der Schönheit, ein absolutes Gesetz aller

Kunst: den Stil. Alle besonderen Inhalte, welcher Art sie auch seien, umfaßt er mit allgemeinen Forderungen der Form, mit einem „notwendigen Gesetz" der harmonischen Vollständigkeit, der Anordnung und Gliederung. Im einzelnen wirkt dies absolute Gebot in „zwei absoluten technischen Gesetzen für alle darstellende Kunst".

Es ist das Gesetz der Objektivität, das das gesetzmäßige Verhalten des Allgemeinen und Einzelnen in der freien Darstellung bestimmt, und das Gesetz der inneren Möglichkeit, das eine durchgängige Übereinstimmung unter den einzelnen Elementen des Kunstwerkes gemäß seinem Stile fordert. Der zusammenfassende Ausdruck für all diese formalen Gesetze ist Organisation. Die höchste Schönheit erfüllt sich nie in einer elementaren Masse, sondern nur in einem organisch gebildeten Ganzen; sein Kennzeichen ist Vollständigkeit, Einheit, in der auch der kleinste Teil durch die Gesetze und den Zweck des Ganzen notwendig bestimmt und doch für sich bestehend und frei ist; also ein aufeinander Angewiesensein aller Teile, das einer inneren Verbundenheit, einem „Grund des Zusammenhanges" entspringt. Diesen Grund des Zusammenhanges muß jedes große Kunstwerk, gleichviel welcher Art es sei, enthalten. Er ist die Bedingung aller großen Kunst, und muß in dem schöpferischen Geist als Weltanschauung, als sittliche Kultur wirksam sein.

So sind die formalen Gesetze und die inhaltlichen Bestandteile aufs engste verbunden. Sie fordern und tragen sich gegenseitig. Es ist die Sehnsucht der ästhetischen Phantasie, den Inbegriff alles Wertvollen und Reinen, das „Sittliche" unseres Seelenlebens, in unmittelbarem Anschauen und Genießen zu ergreifen. Es ist das Wesen des Sittlichen, daß es sich in seiner Vollendung als ein ästhetisch Schönes, als ein geordneter, gegliederter Zusammenhang des Wertvollen darstellt.

Die Verknüpfungsweisen des Mannigfaltigen, die nach Kant auf eine unbestimmte Art das ästhetische Verhalten in uns erwecken, sind hier in ihrer Natur bestimmt als Verhältnisformen des Geschehens und Bestehens, denen dadurch ein unbedingter Wert innewohnt, daß in ihnen allein die höchsten Inhalte der Seele sich verwirklichen können. Und

nicht von jenen Inhalten ſcheinen ſie ſich ihren Wert zu leihen, ſondern es ſind ſchöpferiſche Formen, allem Inhalte im Grunde überlegen, wenn auch ohne ihn nie verwirklicht, Formen alſo, die höher ſein müſſen als aller Inhalt, Formen, die den Sinn des Lebens ſelber zu enthalten ſcheinen. Eine Verknüpfung von Form und Inhalt mit dem höchſten Wert der Seele iſt alſo vollzogen, die Schiller noch geſcheut hatte, weil er die einzelnen Werte reinlicher ſcheiden, weil er nicht einen dem andern unterordnen wollte. Dadurch kam er über ein Schwanken nicht hinaus.

Hier bei Schlegel iſt nun der erſte Verſuch, ſolche letzten Verbindungen herzuſtellen. Aber nicht die Inhaltlichkeit irgend einer ſittlichen Beſtimmung wird zum Höchſten in der Seele erhoben, ſondern die Macht der Formen wächſt herauf; eine künſtleriſche Weltanſchauung beginnt ſich hier durchzuſetzen, im Bund mit dem hiſtoriſchen Bewußtſein, das keinen einzelnen Inhalt als einen beharrlichen anerkennt. So werden immer mehr die Formen zu dem Herrſchenden in der Seele. — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Mit dem allem hat nun Friedrich eine Gedankenbildung geſchaffen, die dem Reichtum des geſchichtlichen Stoffes gewachſen iſt und die die Bahn zu neuen Idealen frei macht. Der leitende Geſichtspunkt iſt überall der der Anordnung des Ganzen, der des Stils. Der Stil iſt das apriori der Kunſt, er iſt ein allem Einzelinhalt überlegenes Prinzip der Gliederung, Anordnung, Organiſation, begründet in den Grundwerten der Seele. Ein Maßſtab der kritiſch-hiſtoriſchen Betrachtung iſt damit gefunden, der keinen Inhalt vergewaltigt und doch an den unbedingt und immer geltenden Schönheitsgeſetzen orientiert iſt.

In allgemeingültiger Weiſe können dieſe Geſetze erfüllt ſein: das iſt dann klaſſiſche Kunſt. Aber nie iſt klaſſiſche Kunſt ein Ende, ein abſolut Vollkommenes. Es iſt immer nur der klaſſiſche Stil für gewiſſe Inhalte, immer nur die vollendete Anordnung in gegebenen hiſtoriſchen Stoff- und Gefühlselementen; immer wieder drängen die menſchlichen Inhalte nach neuem Ausgleich, nach neuer klaſſiſcher Form. Wie die Wahrheit bei Kant, ſo iſt hier die Schönheit nur ein Geſetz der Verknüpfung.

Die Abbildtheorie ist auch hier überwunden. Kein Volk der Erde hat je auf allgemeingültige Art die Welt künstlerisch abgebildet und begriffen, denn Schönheit besteht ja gar nicht in irgend einer zu bestimmenden Beziehung zwischen Ding und Geist, sondern in einer allgemeinen Form der Verknüpfung zwischen den Inhalten unseres Bewußtseins, in denen immer neue Kräfte des Seelenlebens Wirklichkeit gestaltet und aufgefaßt haben.

So hat im Grund erst die idealistische Philosophie die deutsche Dichtung befreit vom Dogma des klassischen Altertums — und gerade dadurch das Ewige der antiken Welt als ein unerreichtes und allgemeingültiges Vorbild auf eine neue Art zu begreifen gelehrt.

Friedrich hat den neuen, das griechische Dogma überwindenden Begriff des Klassischen geschaffen und er hat zugleich mit einer unerhörten Energie und Leidenschaft der Begeisterung die Geschichte griechischen Lebens und griechischer Kunst als „Naturgeschichte des sittlichen und geistigen Menschen" gefeiert. Man hat übersehen, daß hier nirgends mehr ein Sklave der griechischen Autorität spricht, daß hier das idealistische Denken eine ganz neue Form der Griechenbegeisterung möglich gemacht hat, daß hier zum erstenmal von den Griechen im Überschwang jener „zweiten Unschuld" gesprochen wird, die unsere Seele in der Zeit einer Genesung und Neugeburt empfangen kann.

Die reine Griechheit

Das „Urbild" des vollendeten Lebens, die Geschichte der Griechen, hat Friedrich in jahrelanger, streng zusammengefaßter Arbeit erforscht; er ist so — durch eine Wilhelm weit überlegene Geschichtlichkeit und Universalität der Auffassung — der Begründer einer Wissenschaft vom griechischen Leben geworden und hat hier Verdienste, die über die Entwicklung des romantischen Denkens weit hinausgehen. Aber in aller historischen Arbeit stand ihm eines fest: er schrieb das Leben eines genialen Volkes, und er erfaßte dies Leben als ein klassisches, als eine allgemeine und gesetzmäßige Anschauung. Die Ergebnisse seines philosophischen und ästhetischen Denkens begründen diese Auffassung des Klassischen im Geschichtsverlauf.

Es gibt ein Allgemeines und Reines der Seele. Es kann nur an besonderen Inhalten wirklich werden; denn es ist selber nur ein Gesetz der Verknüpfung zwischen diesen Inhalten.

Es kann nun Werke, Menschen, Völker geben, in denen die Inhaltlichkeit des geschichtlichen Lebens von diesen Gesetzen völlig durchdrungen und erleuchtet ist: dies wären dann die klassischen Werke, Menschen und Völker. Die Inhalte des Seelenlebens wechseln unaufhörlich. Sie standen unter anderen Bedingungen in der Epoche der natürlichen Bildung, unter anderen jetzt. Dort war gesetzmäßige, freie Entfaltung aus der in sich verbundenen Gesamtheit des Lebens, hier ist, in der Willkür des reflektierenden Bewußtseins, eine rastlose Regsamkeit, die nach ganz neuen Richtungen hinausstrebt, um ganz neue Inhalte des Lebens sich zu eigen zu machen.

Klassisches Leben und klassische Kunst ist bisher nur einmal erreicht im geschichtlichen Verlauf: in der Epoche der natürlichen Bildung, im Leben der Griechen. Dies Leben bleibt auf immer eine gesetzgebende Anschauung, auch wenn neue Synthesen in den neuen Inhalten gelingen sollten. Denn es ist die einfachste und darum die allgemeinste Anschauung einer klassischen Kunst. Es ist ein einheitliches Seelenleben,

getragen noch von den unbewußten Zwecken der Natur, und in ihm kam durch eine frei sich entfaltende Bildungsarbeit erhöhtes Dasein und eine Wirklichkeit des Reinen und Allgemeinen zutage. Die Naturbedingungen, die dies möglich machten, sind dahin, darauf beruht die unendliche Möglichkeit unseres eigenen Fortschritts, aber damit ist auch die Möglichkeit dahin, daß jemals wieder aus dem natürlichen Dasein des Seelenlebens in so einfacher, klarer, bestimmter, selbstverständlicher Herrlichkeit das ewige Selbst, das Lebendige der Werte und Gesetze sich entfalten kann.

Denn dort ist ein Zustand erreicht, in dem die ewigen Werte gewissermaßen eine restlose Verwirklichung zu erfahren scheinen, weil die zufälligen Inhalte der geschichtlichen „Eigentümlichkeit" nicht so eigenmächtig darüber hinauswachsen, daß sie in der Anschauung nicht von dem Allgemeinen und Reinen zu trennen wären.

Griechisches Leben ist ein geschichtliches Leben wie jedes andere, und die Historie soll es aus der Notwendigkeit geschichtlicher Bedingungen herzuleiten versuchen. Aber es ist zugleich das Leben eines genialen Volkes. Es hat im Naturverlauf einen eigenen, geistgeborenen Zusammenhang seines innersten, wertvollsten Daseins hervorgebracht, es hat sein natürliches Leben als ein Kultursystem sichtbar gemacht, wie der Künstler das Bild seiner Seele als ein Kunstwerk offenbart, und wie alle Menschen und Völker das in ihnen angelegte Kulturdasein ausgestalten sollten.

Ein Stück im Geist überwundene Welt, ein Stück erhöhten, gesteigerten Daseins, mitten im Naturlauf ein in sich geschlossener, geistgeborener Zusammenhang von Leben in der Schönheit und in der Vollendung — so allein ist das Bild des griechischen Lebens und Kunstschaffens eine allgemeine und gesetzmäßige Anschauung, und so soll es angesehen werden, wenn es in anderem Leben fruchtbar werden soll.

So steht die „reine Griechheit" vor Friedrichs Seele und so will er das Leben dieses Volkes — in den kleinen Schriften, die in die Zeit eingreifen sollen — uns darstellen. Er will die reine Griechheit zeigen,

d. h. er will Leben und Kunst der Griechen diesmal nicht betrachten als Leben irgend eines geschichtlichen Volkes, sondern als Leben eines genialen Volkes. Er will also die Geschichte der Griechen schreiben, wie man die Geschichte eines Kunstwerks schreibt, wo auch nicht Stoff und Material im Vordergrund stehen, sondern das erhöhte Leben, die Ideale und Werte, die darin ausgestaltet werden. — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der intellektuelle Lebensgehalt, „das philosophisch Interessante", rückt in die Mitte der Betrachtung. Es entsteht eine Darstellung, die von schöner Kunst so verschieden ist, wie von Wissenschaft und Geschichte. Das Gebiet der schönen Kunst ist eng; ihr spezifischer Charakter ist „freies Spiel ohne bestimmten Zweck". Die moderne Welt erobert sich ein sehr weites Gebiet darstellender Kunst. Die Fülle des Stoffs kommt unter die Gesetze des darstellenden Geistes; er wählt, ordnet, bildet seinen Stoff.

Dies ist „idealische Darstellung", Friedrich meint damit nur: freischaffende Darstellung, im Gegensatz zur wissenschaftlichen. Die individuelle Beschaffenheit des Stoffs kann kein Einteilungsprinzip sein. Es kommt auf die Stellung des Künstlers zu seinem Stoff an. Wie wird das Gesetz des Gemüts darin ausgeprägt, wie ist die Welt im Menschen? Im Stoff sind für diese modernen Dichtungen keine Grenzen gegeben. Alle Lebensinhalte, die der menschliche Geist mit irgend einem seiner unbedingten Vermögen, seiner wertschaffenden Kräfte umfaßt, sind Objekt der Kunst.

So gibt es im Reiche des Moralischen eine individuelle, künstlerische Erfassung und Mitteilung. Sie war ein integranter Teil der sokratischen Philosophie. Sie gehört zu der Philosophie, die nach Hemsterhuis dem Dithyrambos ähnlich ist. So gibt es im intellektuellen Reiche Erkenntnisse, die nur dargestellt, nicht auf begriffliche Art mitgeteilt werden können: „individuelle, idealische Anschauungen als Beispiel und Belege zu Begriffen und Ideen", Anschauungen, in denen ein intellektueller Lebensgehalt in einer individuellen Form erfaßt wird.

Friedrich nennt sie „das philosophisch Interessante". „Ich nenne die idealische Poesie, deren Ziel das philosophisch Interessante ist, didaktische Poesie." Sie ist in der modernen Welt „aus den verborgenen Tiefen ihrer ursprünglichen Kraft erzeugt". „Die moderne Poesie scheint hier eine gewisse Vollendung, ein Höchstes in ihrer Art erreicht zu haben."

Er hat hier, unter seltsamer Bezeichnung, eine Dichtungsform erschlossen, die bisher noch nicht abgegrenzt war. Er fordert im vollen Bewußtsein ihrer Bedeutsamkeit eine Theorie. „Didaktisch" nennt er sie nur in bezug auf die Art, wie hier unmittelbar der Stoff im psychischen Leben aufgefaßt wird. Nicht der Stoff ist didaktisch, das gäbe ja für ihn keinen Einteilungsgrund ab, sondern die psychische Energie nennt er so, die diesem Stoff seine innere Bedeutsamkeit gibt. Nicht das reine, in sich ruhende, in ewigen Schönheitsgesetzen befriedigte Verhalten der Seele ist hier wirksam, sondern eine neue, in der modernen Welt erst ausgebildete Art der seelischen Regsamkeit. Friedrich hat hier die charakteristische Poesie abgegrenzt; nicht vom Stoff her, sondern von dem Lebensgefühl her, das ihn auffaßt. „Der große Umfang des Charakteristischen in der ganzen ästhetischen Bildung der Modernen offenbart sich auch in anderen Künsten." Es gibt eine charakteristische Malerei, die an Bestimmtheit der Individualität die Poesie „so unendlich weit übertrifft, wie sie ihr an Umfang, Zusammenhang und Vollständigkeit nachsteht".

Individuelle Charakteristik ist auch in die Musik und die Schauspielkunst eingedrungen. „Ein mimischer Virtuose muß an Organisation und Geist gleichsam ein physischer und intellektueller Proteus sein, um sich selbst in jede Manier und in jeden Charakter bis auf die individuellsten Züge metamorphosieren zu können." Es ist eine Analyse dieses modernen Lebensgefühls, dieser besonderen Art von „Interesse" nötig. Es ist weder ästhetisch, noch historisch, sondern „philosophisch".

Die Fülle des Neuen, die unendliche Mannigfaltigkeit umdrängt den modernen Menschen. Seine Bildung ist beherrscht von reflektorischer Kraft. So fängt der isolierende Verstand damit an, daß er das Ganze der Natur trennt und vereinzelt. Die Richtung der Kunst geht dementsprechend auf treue Nachahmung des einzelnen. Das Ziel der modernen Poesie wird „originelle und interessante Individualität". Die nackte Nachahmung ist aber keine freie Kunst. Das einzelne muß in einem fruchtbaren Moment aufgefaßt werden. Das Gesetz des Ganzen, der Sinn, der innere Zusammenhang muß aus dem einzelnen hervor-

leuchten. Durch Darstellung oder Anordnung kann dies bewirkt werden. So kann und soll auch die charakteristische Poesie im einzelnen das Allgemeine darstellen, nur ist dieses Allgemeine (das Ziel des Ganzen und das Prinzip der Anordnung der Masse) nicht ästhetisch, sondern didaktisch, d. h. es ist auch in seiner typischen Bedeutung ein Historisches und Individuelles, es enthält einen dem rein ästhetischen Genuß unzugänglichen Rest. Dies ist die erste Stufe der charakteristischen Poesie.

Solche Charakteristik des Individuellen bleibt eine „einzelne Merkwürdigkeit für den Verstand", das Stück eines Ganzen, das die seelische Totalität nicht befriedigt, ein Bedingtes, das selber in unbedingten, weit über alles Individuelle hinausgreifenden Weltstimmungen und -zusammenhängen umfangen ist.

So erhebt sich die charakteristische Poesie in natürlicher Fortschreitung zu einer höchsten, historisch-individuellen Weltauffassung. „Das Bedürfnis des Unbedingten und der Vollständigkeit ist der Ursprung und Grund der zweiten Art der didaktischen Gattung." Dies ist „die eigentlich philosophische Poesie". Ihr Höhepunkt ist erreicht in der „philosophischen Tragödie".

Später will Friedrich sie die „interessante" nennen. Sie ist der vollkommene Gegensatz zur ästhetischen, zur „objektiven" Tragödie. Diese ist die Vollendung der schönen Poesie, sie besteht aus lauter lyrischen Elementen und ihr endliches Resultat ist die höchste Harmonie, jene besteht aus lauter charakteristischen Elementen, und ihr endliches Resultat ist die höchste Disharmonie. Sie ist „eins der wichtigsten Dokumente für die Charakteristik der modernen Poesie". Die völlig unbekannte Theorie dieser philosophischen Tragödie ist noch nicht entwickelt.

Ihr Meister ist Shakespeare. Diese Tragödie ist auf eine ganz neue Art von Wahrheit und von Tragik gebaut; es ist die Wahrheit und die Tragik des lebendigen, individuell-historischen Lebens. Sie ist der äußerste Gegensatz zu der reinen Schönheit und Tragik der Griechen. Diese würde „der Wahrheit der charakteristischen und philosophischen Kunst Abbruch tun". In der Tragödie des individuellen Lebens ist nicht die ganze Masse tragisch, sondern nur die Katastrophen.

Ebensowenig ist die ganze Masse schön, weil nie die Schönheit oder der tragische Gedanke die Anordnung des Ganzen bestimmt. All dies ist nur Mittel. Der Zweck ist das Leben, die Wahrheit der individuell erfaßten Welt, die Wahrheit der Natur, „das charakteristische oder philosophische Interesse". Die Natur erzeugt Schönes und Häßliches durcheinander mit gleich üppigem Reichtum. Selten sind die einzelnen Schönheiten von häßlichen Zusätzen rein. Nie ist die reine Wahrheit darin enthalten, sondern immer nur, wie bei Shakespeare, eine einseitige Ansicht derselben, aber diese im reichhaltigsten und umfassendsten Maß. Denn das „Individuelle kann nur individuell aufgefaßt werden", nicht in allgemeingültigen, stilisierten, „objektiven" Formen. Charakteristische Kunst und individuell-charakteristischer Stil sind darum unzertrennliche Gefährten.

Diesen Stil nennt Friedrich Manier und versteht darunter in der Kunst „eine individuelle Richtung des Geistes und eine individuelle Stimmung der Sinnlichkeit, welche sich in Darstellungen, die idealisch sein sollen" — also im freigeschaffenen Kunstwerk —, „äußern".

In diesen Andeutungen einer Theorie des charakteristischen Stils ist eine große ästhetische Wahrheit. Er weiß, daß die Wahrheit der Natur immer einseitig, individuell und wie jede Individualität unerschöpflich ist. Eine „nackte Nachahmung des einzelnen" ist darum in der Kunst überhaupt unmöglich. Ein apriori muß immer da sein, ein Prinzip der Auffassung, das die Charakteristik des an sich unerschöpflichen einzelnen zum Kunstwerk erhebt. Zum mindesten besteht dies Prinzip in der „idealischen Stellung", d. h. in der Art, wie ausgewählt, geordnet, ein Zusammenhang hergestellt wird. Jede Kunst stellt, in Friedrichs Sprache, „idealisch" dar, d. h. sie wählt, ordnet, verbindet. Verschieden sind nur die Elemente, die ausgewählt und verbunden werden, „das Ziel und das Prinzip der Anordnung". Wer den Sinn und Zusammenhang eines individuellen Ganzen nachzubilden versucht, verharrt entweder in dem Umkreis dieses Individuellen selber oder er löst daraus nur die Elemente, die das „Allgemeine und Reine" der Seele ohne Mischung und Zusatz in uns zu erregen und darum selber zu enthalten scheinen. Jenen

pflegt man den objektiven, diesen den subjektiven Künstler zu nennen. Friedrich als ein idealistischer Denker gebraucht mit tiefem Sinn diese Begriffe gerade umgekehrt: „Objektivität" gibt nur die reine Stilkunst, sie sucht aus den Dingen und Menschen nur die Klänge zu erwecken, in denen das Ewige der Seele zu schwingen scheint. Sie sind nicht unbestimmte und leere Allgemeinheiten, sondern ihnen gerade eignet „Vollständigkeit und Bestimmtheit", sie sind „dauernde Gestalten" jedes Individuellen, beharrende Individualitäten, die wie ein ruhender Meeresgrund das Spiel individueller, lokaler, äußerer Geschehnisse über sich hinstreichen lassen.

Die individuelle, charakteristische Kunst kann auch im Höchstmaß ihres Vermögens nur das „Interessante" geben, d. h. nur das, was in der isolierten Unerschöpflichkeit eines einzelnen ein höchst gebildeter Intellekt als „individuelles Ganzes" herauszuheben vermag, eine „einseitige Ansicht" der Wahrheit, die auch in der höchsten Fülle einer Stofflichkeit immer nur die Wahrheit dieses besonderen Stoffes enthalten kann. Also auch die am höchsten vollendete Darstellung des Individuellen kann nie „nackte Nachahmung" sein, jeder Naturalismus hat seinen Stil, sein apriori, seine „idealische Stellung", d. h. Prinzipien der Auswahl und Anordnung, durch die er das unerschöpfliche Individuelle als „Interessantes", als Wahrheit zusammenfaßt.

Diese Einsicht in das Wesen des Stils bewahrt Friedrich von vornherein vor der herrschenden Auffassung Shakespeares und vor jeder Meinung, die in diesen naturalistischen Dichtungen die Natur selber, ihr unmittelbares Schaffen und ihre Selbstdarstellung zu finden glaubt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Goethes Ziel ist das Objektive. Er steht zwischen dem Schönen und Interessanten. Die Objektivität seiner Kunst scheint nicht allein angeborene Gabe, sondern auch Frucht der Bildung; die Schönheit seiner Werke hingegen eine unwillkürliche Zugabe seiner ursprünglichen Natur: leichte Fröhlichkeit, ruhige Heiterkeit, reine Bestimmtheit, hinreißende Kraft, jedoch mit weiser Schonung. „Oft, wenn er ganz frei

von Manier, ist seine Darstellung wie die ruhige, heitere Ansicht eines höheren Geistes, der keine Schwäche teilt, und durch kein Leiden gestört wird, sondern die reine Kraft allein ergreift und für die Ewigkeit hinstellt."

Die ästhetische Bildung erreicht so einen Punkt, wo sie, sich selbst überlassen, nicht mehr sinken kann, sondern nur durch äußere Gewalt in ihren Fortschritten aufgehalten werden kann. Zweck und Gesetz der Menschheit wird dann im Gang der Bildung herrschen. Das Menschliche wird das Übergewicht haben.

„Das Menschliche" ist hier in einem neuen Sinn genommen, nicht mehr die Humanität Herders, der schwelgerische, schwärmerische Seelen- und Menschheitskult der empfindsamen Zeit, nicht die Schillers und Fichtes, die harte, unerbittlich fordernde, die auf die sittliche Allgemeinidee des Menschen gegründet ist, nicht mehr atomistisch, von außen der Zwang allgemeiner abstrakter Forderungen, sondern nun von innen, aus der als wertvoll begriffenen Individualität, aber doch mit demselben Zwang, derselben schroffen Aufopferung. Dies Menschliche, wie es Friedrich preist, und in Goethes Leben wirken sieht, ist nicht mehr ein Ethisches, sondern ein Sittliches im weitesten Sinn, im Sinn griechischer Humanität und Totalität, aber nun nicht instinktartig, sondern bewußt, hell, durchsichtig.

Es gibt einen Kern in der Seele, eine Tiefe, wohin kein Leid mehr dringt, wo eine heitere, in sich ausgeglichene Geistigkeit herrscht, eine immer regsame Selbsttätigkeit und die Kraft, die mit ihr verwandt ist nach Schlegels Wort, die Phantasie — die reine Kraft der Freude, nicht im Sinn des bequemen Glückslebens, sondern im Sinn einer letzten Lebensweisheit, hart und biegsam, ernst und fröhlich zugleich, voll von jener kristallenen, kalt scheinenden Heiterkeit und Helligkeit, die keine Schwäche teilt, durch keinen Schmerz zerstört wird, eine untragische Stimmung, durch die allein das Leben beherrscht wird, durch die es gestaltet wird wie ein Kunstwerk, in Ruhe und sicherer Schönheit.

Dies ist ein Lebensideal, wie es unter den Führern der Romantik vielerorten auftaucht. Friedrich Schlegel hat es zuerst in Worten festzu-

halten gesucht, er hat es in Goethe wiedergefunden, auch Spuren davon in Lessing und anderen zu sehen geglaubt: es ist das Bild eines neuen Menschen, de heraufkommen soll aus der vielseitigen Wirrnis der neuen Bildung, ihres ganzen Reichtums kundig, aber Herr des Lebens und der Kunst, Herr über sich selber. Dies sind schon die letzten, äußersten, kaum mehr faßbaren Stimmungen auf den Höhen einer neuen Bildung. Zu diesen Höhen sollen die Menschen hinauf, diesen Sieg der Freiheit und Selbstätigkeit sollen sie sich schaffen durch ernste Arbeit an sich selber, durch die Stärke der moralischen Heilkraft, die uns gegeben ist. Diese Freiheit der Höhe, dies feinste, schwingende Leben der Geistigkeit ist nur erreichbar, wenn die Menschen ihren eigenen Grund in die Gewalt nehmen, wenn sie das Objektive in sich zum Sieg bringen.

Und so kommen als der starke Lebensgrund, über dem solche Stimmungen der Höhe allein sich bilden können, die großen Forderungen der Objektivität, in Kunst und Leben, in Wissenschaft und Bildung.

Objektivität, dies immer wieder mißverstandene Wort, ist hier zum erstenmal im idealistischen Sinn gebraucht, um damit die hohe Leistung des Geistes zu bezeichnen, durch die er seine eigenen Inhalte als eine freie Gesetzmäßigkeit aus sich herausstellt. Nicht ein Allgemeines in den Dingen soll hier im künstlerischen Erlebnis erfaßt und gestaltet werden, sondern ein Allgemeines in der Seele, die diese Dinge aufnimmt, ein Unbedingtes an Wert und Wahrheit, das gleichsam eine unwiderrufliche Antwort der Seele auf den Ruf der Dinge ist. Hier ist nun die Objektivität nicht mehr bloß das reine Gesetz der Form der Organisation, sondern inhaltlich bestimmt, eine neue Objektivität, wie sie sich nur aus der Fülle des modernen Lebens entfalten kann. Und hier strömen nun die unmittelbaren, neuen Lebensgefühle ein, für die Friedrich Schlegel zuerst in jener Freundschaftszeit mit Caroline Formeln geschaffen. Sie sind immer nur im Individuellen, aber sie sind der Sinn, die Wahrheit, die Sicherheit, sie sind die Objektivität dieses Individuellen. Wenn im gewöhnlichen Dasein alle unsere Lebensinhalte einer unerreichlichen Reinheit, einer ganz sicheren und doch nie erlangten Gleichgewichtslage zustreben, so ist im Leben der genialen Völker und im Leben der Kunst

dieſer Grad der Reinheit wirklich erreicht, und dieſe unſichere Schwankung iſt in der Sicherheit rhythmiſcher Geſetze ausgeglichen und erlöſt.

Wo eine ſolche Sicherheit, eine ſolche freie Geſetzmäßigkeit erreicht iſt, da iſt die Seele zu ihrer Wirklichkeit, zum Daſein gekommen, da hat der Menſch ſein eigenes ewiges Selbſt ergriffen, da hat er einen Grund in ſich ſelber geſchaffen, den kein flüchtiges Wellenſpiel mehr gefährdet, da iſt er ein „ſittlicher Menſch" geworden. In der herrlichen Jugendzeit der Welt iſt unter den Griechen ein ſolches Leben und ſolche Kunſt erreicht und gelebt worden. Die Natur ſelber hat in einem nie wiederkehrenden Maß dies kleine Volk begünſtigt, und ſie ſelber war es, die ſeine Bildung zur Vollendung emporführte.

Die moderne Welt iſt geſpalten in ſich ſelber. Die Seele iſt zerſtückelt, beherrſcht von der Willkür ihrer reflektierenden Kräfte, ſie iſt fragmentariſch. So nur hat ſie den ungeheuren Reichtum an neuem Leben erkaufen können, den die moderne Welt ihr darbietet. Jetzt iſt der Augenblick gekommen, wo die Seele zurück muß zu ihren eigenen Gründen. Die Geſundheit des großen Lebens iſt aufs äußerſte bedroht. Einheit, Zuſammenhang, organiſche Bildung muß errungen werden. Der große Stil muß in unſer Leben von neuem kommen.

„Nachahmung" iſt ein ſchimpfliches Wort. Friedrich weiß kein anderes für die Handlung desjenigen — ſei er Künſtler oder Kenner —, der ſich die Geſetzmäßigkeit jenes Urbildes zueignet, ohne ſich durch die Eigentümlichkeit, welche die äußere Geſtalt, die Hülle des allgemeingültigen Geiſtes, immer noch mit ſich führen mag, beſchränken zu laſſen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Nachahmung ohne die höchſte Selbſtändigkeit durchaus unmöglich iſt. „Ich rede von jener Mitteilung des Schönen, durch welche der Kenner den Künſtler, der Künſtler die Gottheit berührt, wie der Magnet das Eiſen nicht bloß anzieht, ſondern durch ſeine Berührung ihm auch die magnetiſche Kraft mitteilt."

Hier iſt alſo die Stelle, wo alles, was Friedrich ſich in ſtrenger, wiſſenſchaftlicher Erkenntnisarbeit errungen, fruchtbar werden ſoll für ſeine Zeit. Noch einmal überſchaut man die Kräfte und Motive ſeiner Arbeit. Was er in ſeligen Stunden des unmittelbaren Lebens und Ge-

nießens — in der Freundschaft mit Caroline — als Wunder der Kunst, als Glück der Harmonie und der Vollendung empfunden hat, das hat sich nun als ein Zusammenhang wissenschaftlicher Begriffe gefestet. Aus dem Strom des geschichtlichen Werdens hebt sich ein Bleibendes, Beharrliches heraus, es ist tief angelegt im Wesen der Menschennatur als ein Ziel, dem alles zustrebt, als ein Gesetz, dem alles Einzelne und Individuelle entgegenverlangt wie seinem eigenen Sinn und seiner besonderen Wahrheit, als ein Zusammenhang rhythmischer Bewegungen, in dem alles Momentane, Versprengte, Zerstückelte zu einem dauernden und beglückenden Organismus von Leben vereinigt wird.

Es gibt eine reine Gesetzmäßigkeit, ein Allgemeines und Reines der Seele, die reine Wissenschaft erforscht es. Es gibt Werke und Menschen, in denen sich dies höchste Wertbewußtsein unter der Gunst seltener Naturbedingungen rein und frei ausprägt, in denen es in einer geschichtlichen Eigentümlichkeit sich selber einen vollen Ausdruck schafft. Dies sind die urbildlichen Werke und Menschen und ihnen eignet die magische Mitteilungskraft, die bei Plato das Schöne hat. So verbindet sich der kritische Idealismus dem hohen Glauben der platonischen Ideenlehre.

Schon reichen diese preisenden Worte in eine reine Metaphysik des Schönen und der Ideen hinauf. Die Werte des Geistes und der Seele, die in den hohen Augenblicken der Geschichte von Menschen geschaffen und sichtbarlich verwirklicht werden im Leben und in den freien Werken der Kunst, die treten aus dem Kreise der subjektiven Wandlungen heraus. Einer anderen Ordnung teilhaftig, führen sie ihr Eigenleben und wirken wie göttliche Kräfte unter den Menschen. Sie sind das *metaphysische* Prinzip der Menschheit, sie wirkten in jenem Volke, in der seligen Unbewußtheit der Naturfülle, in der unendlichen Sicherheit der aller Willkür des Bewußtseins entzogenen allgemeinen Kräfte. Diese Kräfte haben die Objektivität erschaffen, die Friedrich immer von neuem preist. Das Bewußtsein hat unsere neue Welt zerspalten und fragmentarisch gemacht. Wir sollen mit hellen Kräften des Bewußtseins das Werk der Objektivität vollbringen, das im Leben der Griechen die dunklen Kräfte der unbewußten Naturmacht schufen. So ist im letzten Grund

gerade dieſe Objektivität, die allen ſpäteren Lehren Friedrichs und der Romantiker ſo zu widerſprechen ſcheint, die erſte Geſtalt der romantiſchen Sehnſucht ſelber.

Objektivität, das iſt alles, was in unſerem Daſein auf die letzten Sicherheiten unſeres Bewußtſeins gegründet iſt, alles, was im unterſten Grund des Subjektiven, des perſönlichſten Menſchentums verwurzelt iſt, alles, was der ſchmerzenden Willkür des Bewußtſeins, den unſeligen Trübungen der Reflexion entzogen iſt. Die ewige Sehnſucht nach dem Klaſſiſchen, nach dem Objektiven iſt die Sehnſucht unſerer Seele nach ihrer eigenen Tiefe und ihrem letzten Grund, nach dem Hort und Heil, das in ihr ſelber iſt. Sie iſt die Sehnſucht der Romantiker.

Die wundervolle Sicherheit des unbewußten Lebens, die wir verloren haben um den Preis der Erkenntnis und der Bildung, die Friedrichs ſehnſüchtige Wiſſenſchaft in das Leben der Griechen ſich träumte, die dann andere in goldene Zeitalter lange vor aller Welt geträumt haben, dies ſelig unwiſſende Glück des Kindſeins, des Rein- und Gut- und Starkſeins voller Unſchuld und Kraft der Seele — dies alles will die Romantik ſich ſelber wieder ſchaffen.

Durch Sittlichkeit, durch Schönheit, durch Erkenntnis, will das Bewußtſein in ſeine eigenen Gründe zurück. Dieſer überſchwengliche Traum war das Leben der Romantiker, nur war er in den Beſten kein nächtiges Schwärmen und keine müde Trunkenheit; ſondern wie andere in die Berge ſteigen und durch mühſam und lang gebaute Schächte das Gold der Erde zu erringen trachten, ſo gingen dieſe Menſchen ruhigen Bluts und mit dem nachtwandleriſchen Mut des einfachen guten Willens auf die Fahrt nach der Heimat ihrer Seele. Die Geſchichte dieſer Fahrt iſt die Geſchichte der Romantik.

Während die Drucklegung von Friedrichs Abhandlung: „Über das Studium der griechischen Poesie“ seit Anfang Dezember verzögert wird, erhält er im Januar 1796 den Anfang von Schillers Abhandlung: „Über naive und sentimentale Dichtung“. Schillers Theorie des Sentimentalen beschäftigt ihn einige Tage so, daß er nichts anderes tut, als sie lesen und Anmerkungen schreiben. „Schiller hat mir wirklich Aufschlüsse gegeben.“ Bald merkt er, daß „die Sentimentale ihn doch vielleicht nur durch Berührung entzündet“. „In wissenschaftlicher Hinsicht sind das alles nur Vorarbeiten.“ Schließlich wendet er sich ganz. Im Beschluß der Abhandlung (Horen 1796) findet er Schiller tief gesunken. Das Urteil über Goethe gefällt ihm ganz und gar nicht, mit seinem eigenen Hauptgesichtspunkt ist er zufrieden.

Zum erstenmal stehen die beiden großen idealistischen Denker nebeneinander, beide wollen sie den innersten Gang der Kultur- und Geistesentwicklung deuten, rück- und vorschauend dem neuen Leben Bahn und neue Ziele in die unendliche Ferne weisen. Beide vollbringen diese Arbeit aus den tiefsten Impulsen des neuen idealistischen Denkens; aus dem Innersten dieser Philosophie heraus klären sie die neue Zeit über sich selber auf. In diesen beiden Abhandlungen öffnet der Idealismus die Tore eines neuen künstlerischen Weltalters. Aufklärung und Geniezeit werden hier und dort zurückgeworfen.

Ganz neue Zusammenhänge werden erblickt. Es wird ein Grundgesichtspunkt des neueren geistesgeschichtlichen Denkens in glänzenden, historisch kritischen Scheidungen aufgefunden. In schwerem, drängendem Ernst schreiben sie beide.

Friedrich noch suchend, leidenschaftlich bewegt, ohne rechte Beweiskraft in der Disposition; die Gedanken kommen einzeln, hastig vor- und zurückdrängend, dann plötzlich stauen sie sich in jähem Aufschwung, wieder fallen sie dann in langen, unregelmäßigen Stößen; die Richtung ist im einzelnen nicht immer sichtbar, im fortdrängenden Strom kommen

plötzlich Stillstände, wo alle Gedanken in eine ruhig kreisende Bewegung nach der Tiefe ablenken, selig heiterem Wellenspiel, ungewohnten Bewegungskreisen hingegeben. Ein Reichtum verschiedenster Gedankenelemente, bald systematisch, bald aphoristisch, dann wieder weite historische Entfaltung, verweilende Charakteristik, Unerbittlichkeit schroffer kritischer Genialität — ein universaler Umblick.

Nur durch den Idealismus kann die moderne künstlerische Welt in Eigenwert und Eigenart erkannt und gerechtfertigt werden. Dies mächtige Bewußtsein ist die treibende Kraft der Schillerschen Abhandlung; es ist eine neue Auffassung des Lebens und der Natur, eine neue Kunst in der modernen Welt wirksam. Eine unabsehbare Erweiterung scheint sich durchzusetzen, ein unermeßlicher Blick auf neue Welten des Geistes ist aufgetan. Es ist nicht die Verstandeswelt, die hier von der Kunst ergriffen wird, die hätte keine Stelle, es ist die Ideenwelt, eine unendliche der Materie nach.

Das stolze Bewußtsein, neue Tore aufzutun, erfüllt die Leidenschaftlichkeit der Abhandlung mit einer viel einfacheren Gewalt, als sie Friedrichs reicher und bunter gestimmte Anschauung der modernen Welt mitzuteilen vermag. Mit gewaltigem Griff wird die Mächtigkeit dieses neuen Lebens als eine geschichtliche Tatsache hingestellt. Diese neue, so entfaltete Welt des inneren Seins und der darstellenden Kunst gilt es nun aus ihren Bedingungen zu erklären, in ihrem Selbstwert zu begründen. Dies kann nur geschehen auf Grund der Weltanschauung des Idealismus.

Schiller versucht diese Ableitung und Begründung nicht durch historisches und nicht durch ästhetisches Vergleichen, obwohl er davon ausgeht, sondern durch apriorische Entwicklung aus den einfachen Elementen, aus denen er sich seine Welt in so unvergleichlich strenger und herber Mächtigkeit erbaut hat.

Ästhetisches Wesen wurzelt im sittlichen Wesen. Jede Eigenart der künstlerischen Weltauffassung wurzelt in einer besonderen Stellung des sittlichen Menschen zur Welt. Die fundamentalen Tatsachen des ästhetischen Lebens werden darum aus denen des sittlichen erklärt und gerecht-

fertigt. Die Betrachtung des moralischen Empfindungszustandes gibt allein Mittel und Maßstäbe, um die Eigenart des Ästhetischen zu verstehen und zu beurteilen. Fragen des Stils sind also im letzten Grund Fragen der sittlichen Kultur. In diesem Sinn werden die Grundbegriffe von Schillers Kulturphilosophie nun auch die Leitgedanken seiner Philosophie der Dichtungsarten. Mit der energischen Reduktion eines ästhetischen Empfindungszustandes auf einen moralischen setzt darum gleich die Abhandlung ein. Wie ist die Welt im dichterischen Geist, wie ist die Natur im künstlerischen Gefühl? Dies sind die Ausgangspunkte, scheinbar also historisch-psychologische Fragen. Aber die Gedankenentwicklung beginnt doch erst dann, wenn sie umgesetzt sind in die anderen: welche moralischen Empfindungszustände liegen diesem Verhalten zugrunde? Was ist sein Wert oder Unwert im Zusammenhang der Menschenbestimmung? So wird durch diese Wendung der Fragestellung sofort immer aus dem induktiven ein deduktives, wertbeurteilendes Verfahren.

Wir empfinden die Natur in manchem Augenblick mit einer besonderen Gewalt und Liebe, „bloß, weil sie Natur ist". Vor Pflanzen und Tieren, vor dem Leben der Kinder und der freien Menschen oder der fernen Zeiten, vor Land und Leuten und ihrem natürlichen Dasein überkommt uns gewöhnlich dies Gefühl. Es sind nicht die einzelnen Gegenstände selbst, wir lieben in ihnen vielmehr das stille, schaffende Wesen, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eigenen Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst. Natur ist in diesem Verhalten also nichts anderes als „das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst".

Zum erstenmal ist hier der unendlich wichtige Bezirk des historisch individuellen Empfindens nach einer seiner wesentlichsten Seiten scharf ins Auge gefaßt. Es sind die Phänomene herausgehoben, die auf Grund der organischen Wertungen ein besonderes Verhalten unserer Seele erwecken. Mit Kant macht Schiller darauf aufmerksam, daß da eben schon die Tatsache der realen Existenz, das bloße Dasein als solches, als Wirklichkeit, von uns als etwas Wertvolles aufgefaßt wird: die

Entdeckung, daß der betreffende Gegenstand nur eine vollkommene und darum täuschende Nachahmung sei, würde dies Gefühl völlig zerstören. Sehr wesentliche Erscheinungen des modernen Geistes- und Seelenlebens wurzeln in diesem von Schiller bezeichneten Verhalten unserer Seele; die ganze charakteristische Poesie ist dadurch nach einer wesentlichen Seite bedingt. Vergebens hat sich Friedrich bemüht, die neue Bewertung des Individuell-Charakteristischen aus den Bedingungen des modernen, intellektuellen Lebens, aus dem Bedürfnis des isolierten Verstandes, aus dem Reichtum der neuen Welt zu erklären.

Schiller hat die Mittelbarkeit des zugrunde liegenden seelischen Verhaltens scharf ins Auge gefaßt, und er hat gesehen, daß dies kein bloß ästhetisches Verhalten mehr ist, aber das individuell Psychologische dieses Phänomens läßt er trotzdem ganz beiseite, und er reduziert es sofort auf die moralischen Vorbedingungen, die dies Verhalten als ein Teilinhalt des modernen Kulturbewußtseins hat: er faßt es als ein moralisches auf, das vermittelt sei durch eine Idee, obwohl er selbst diese Idee zunächst nicht begrifflich, sondern nur eben als die Idee des stillen, schaffenden Lebens bestimmen kann. Eine „Idee" wird diese unmittelbare Anschauung nur, indem sie an das philosophisch erleuchtete Bewußtsein unseres sittlichen Ideals gehalten wird, während nach Schillers eigenem Urteil zu ihrer Wirksamkeit schon die „allen Menschen gemeinsame Anlage zum Sittlichen" hinreichend ist. Die individuelle Eigenart dieses Verhaltens kümmert ihn also nicht, sondern nur der Wert, den es durch den allgemeinen moralischen Empfindungszustand erhält, an den es zwar als an seine allgemeinste Voraussetzung geknüpft ist, der aber als ein Mittelbares in diesem besonderen Verhalten zunächst gar nicht mitzuschwingen braucht. Also nicht von den historisch festzustellenden Tatsachen geht Schillers Gedankenkreis aus, sondern gleich von der letzten Deutung, die ihnen nur durch ihren allgemeinsten Zusammenhang mit den rationalen Grundwerten unseres modernen Bewußtseins zuteil werden können.

So kommt die ungeheure Kraft des reinen moralischen Idealismus in all sein Denken, zugleich aber werden in die Begriffe, die er bildet,

um das äſthetiſche Leben beurteilen zu können, von vornherein die Grundwerte des ethiſchen Rationalismus mit aufgenommen. So erhält er ſeine erſte fundamentale Begriffsbeſtimmung, die des naiven und des ſentimentalen.

Unſer Wohlgefallen an jenen Inhalten des natürlichen Daſeins iſt durch eine Idee vermittelt. Es iſt die Idee unſerer ſittlichen Beſtimmung. „Sie ſind, was wir waren; ſie ſind, was wir wieder werden ſollen.“ Ohne uns zu beſchämen, ſind ſie unſere Muſter. Sie ſind notwendig, wir ſind frei; unſer Wille aber ſoll das Geſetz der Notwendigkeit frei befolgen, unſere Freiheit ſoll notwendig ſein; ſie ſind zugleich alſo Darſtellung unſerer verlorenen Kindheit und unſerer Vollendung im Ideal. Sie erregen unſeren Stolz, das Bewußtſein unſerer unendlichen Überlegenheit und doch auch unſere Wehmut und Ehrfurcht, und eine ſolche Miſchung des Gefühls verurſacht jedes „Naive“ in uns.

Dies in unſerer moraliſchen Anlage begründete Intereſſe an Natur und natürlichem Daſein, an Naivem im weiteſten Sinn iſt ein ſentimentales Intereſſe. Die Griechen haben es nicht gehabt. „Sie empfanden natürlich, wir empfinden das Natürliche.“

Der Grieche hatte die Natur in der Menſchheit nicht verloren, er lebte einig mit ſich, auf Empfindung, naivem Gefühl, fröhlicher Einbildungskraft ruhte ſein Kultur- und Geſellſchaftsleben. In ſeinem Leben war die Natur Erfahrung und handelndes Subjekt. Wir haben die Natur verloren, die Einheit iſt zerriſſen um unſerer höheren Beſtimmung willen. In unſerer Dichterwelt geht darum die im Leben verlorene Natur als Idee und als Gegenſtand auf. Das vom moraliſchen Bewußtſein geleitete, aus Stolz und Ehrfurcht gemiſchte Gefühl, das wir an dem Naiven, an der Natur haben, iſt alſo nicht das, was die Alten hatten, „es iſt vielmehr einerlei mit demjenigen, welches wir für die Alten haben“, und ſo werden die Dichter überall entweder Natur ſein, oder ſie werden die verlorene ſuchen. Daraus entſpringen zwei ganz verſchiedene Dichtungsweiſen, durch welche das ganze Gebiet der Poeſie erſchöpft und ausgemeſſen wird.

Dieſe grundlegende Ableitung beſtimmt den Geiſt der ganzen Ab-

handlung. Es ist ein Gegensatz zweier moralischer Empfindungszustände entwickelt, die ohne weiteres mit zwei genau entsprechenden künstlerischen Erfahrungsweisen identifiziert werden. Aus dieser Gleichsetzung kommt die Friedrich Schlegel so überlegene apologetische Gewalt in der Verkündigung des neuen Weltauffassens, zugleich aber auch die ganze Schwäche und konstruierende Gewaltsamkeit dieser Zweiteilung der dichterischen Welt.

Vernunft und Sinnlichkeit, das sind auch hier wieder die großen Gegensätze, das Naive wurzelt in der Sinnlichkeit, es ist bloß sinnliches Dasein, Naturdasein; das Sentimentale stammt aus der Vernunft, es ist Bewußtsein der höheren Menschenbestimmung, Sehnsucht nach einer neuen, höheren Harmonie.

Der ethische Gegensatz im Sein und So-Sein der Dinge wird auf diese Art unversehens mit dem ästhetischen Gegensatz entsprechender künstlerischer Auffassungsformen vermengt. Die besondere Bewertung, die dem naiven, dem Naturdasein als einem Gegenstand sentimentalen Interesses zuerkannt wird, wird fälschlich auf das seelische Verhalten übertragen, durch das überhaupt Naturdasein als solches und ohne Rücksicht auf unser moralisches Bewußtsein aufgefaßt oder dargestellt wird. Dadurch wird also eine Bewertung, die auf die bekannte seelische Struktur der im natürlichen Dasein verharrenden Wesen gegründet ist, auf andere übertragen, deren seelische Struktur durch die Tatsache naiver Darstellung noch nicht im mindesten erkannt und gekennzeichnet ist. Das Leben des Kindes kann unmittelbar beurteilt werden, nicht aber das Leben dessen, der Kindes- und Naturleben auf eine naive Art darstellt, denn hier schiebt sich eine ganz neue Zwischenschicht von Fragen und psychologischen Tatsachen ein, die unter einer eigenen Gesetzgebung stehen: die Tatsache der dichterischen Auffassung und Gestaltung, und hier gibt es zweifellos Auffassungsformen, durch die natürliches Dasein mit naiver Selbstverständlichkeit ohne jede moralische Beziehung aufgefaßt und dargestellt wird, während die Grundverfassung des auffassenden Geistes von der Struktur naiven Seelenlebens völlig verschieden ist.

Die Zweiteilung, wie sie Schiller tatsächlich durchzuführen sucht, beruht also auf einer Gewaltsamkeit der aprioriſchen Ableitung, sie ist im tiefſten Grund ethiſch. Naiv und ſentimental ſind alſo zwei auf ethiſchen Prinzipien begründete Begriffe, in die von vornherein der Hinterhalt einer ethiſch-rationaliſtiſchen Bewertung verſteckt iſt, unter ſie ſoll nun aber das äſthetiſche Gebiet aufgeteilt werden. Völlig verſchiedene, aber in ihrer beſonderen pſychologiſchen Struktur gar nicht auseinandergehaltene und erkannte Auffaſſungsweiſen werden durch ſie — vermittelſt jenes unzuläſſigen, unmittelbaren Schluſſes von dichteriſcher Natur und Weltauffaſſung auf moraliſche Empfindungszuſtände — nebeneinandergeordnet. Daraus ergibt ſich nun eine Auffaſſung des Äſthetiſchen, die dem idealiſtiſchen Geiſt geradezu widerſpricht.

Der moraliſch orientierte Gegenſatz von Naiv und Sentimental wird zu dem äſthetiſch gerichteten von „Sach- und Ich-Dichter". Das Objekt beſitzt den Dichter „gänzlich", oder es iſt gänzlich im Subjekt. Daß auch die noch ſo „objektive" naturaliſtiſche Dichtung ihr Apriori beſitzt, iſt überſehen. Es wird nur auf das unmittelbare Mitſchwingen des moraliſchen Empfindungszuſtandes als auf den entſcheidenden Einteilungsgrund geſehen, und wenn auch vom naiven Dichter gelegentlich geſagt wird, daß ſein Herz wie Gold in der Tiefe geſucht werden muß, ſo wird dies doch nicht in ſeiner kunſtphiloſophiſchen Bedeutung anerkannt, mit einem Wort: der Begriff des Stils iſt nicht als gemeinſame Baſis der äſthetiſchen Betrachtung entwickelt. Die künſtleriſche Grundanſchauung dieſer Abhandlung hat alſo kein idealiſtiſches Gepräge.

„Der Dichter iſt entweder Natur, oder er wird ſie ſuchen", das iſt eine moraliſche, aber keine äſthetiſch fruchtbare Entgegenſetzung. Jenes macht nicht den naiven, dieſes nicht den ſentimentalen Dichter, ſondern zwiſchen dieſen Tatſachen des moraliſchen Empfindungszuſtandes ſteht der äſthetiſche Verwandlungs- und Auffaſſungsprozeß mit einem nie deduzierbaren Reichtum pſychiſcher Möglichkeiten.

Vor allem Schillers Begriff des Naiven iſt dadurch völlig unhaltbar. Die Künſtler der naiven Klaſſe ſind naive Menſchen; in der alten Welt leben ſie in einem auf Empfindung und naives Gefühl gegründeten

Kultur- und Gesellschaftsleben, in dem „künstlichen Weltalter" müssen sie „wild laufen und durch ein günstiges Geschick vor dem verstümmelnden Einfluß desselben geborgen werden. Aus der Sozietät selbst können sie nie und nimmer hervorgehen; aber außerhalb derselben erscheinen sie noch zuweilen, doch mehr als Fremdlinge, die man anstaunt, und als ungezogene Söhne der Natur, an denen man sich ärgert."

Diesem Zerrbild entspricht die Auffassung naiver Dichtungen; auch sie ruht auf einem für einen idealistischen Denker erstaunlich gefaßten Gegensatz von Natur und Kultur. Naive Dichtung ist aus Objekt gänzlich verloren. Die Empfindungen gehen aus dem Gesetz der Notwendigkeit, die Gedanken „aus der Wirklichkeit" hervor. Die sinnliche Einheit, die mit dem Eintreten „in den Stand der Kultur" aufgehoben wird, wirkt hier noch ungeteilt und ungebrochen. „Die möglichst vollständige Nachahmung des Wirklichen" muß hier den Dichter machen; während „die Erhebung des Wirklichen zum Ideal" ausdrücklich dem Sentimentalischen vorbehalten bleibt. Er wirkt „durch das, was sinnlich darstellbar und körperlich ist", er kann zu seinem Gegenstand — infolge jener Beschränkung auf bloße Nachahmung — „nur ein einziges Verhältnis haben". Es gibt in dieser Rücksicht für ihn keine Wahl der Behandlung. Wir können „nie verschiedenartig gerührt werden", unser Gefühl ist „ganz aus einem Element". Und doch ist nach Schiller der naive Dichter in jedem Moment ein selbständiges und vollendetes Ganze und stellt die Menschheit „ihrem vollen Gehalte nach" in der Wirklichkeit dar.

Die philosophische Haltlosigkeit einer solchen Scheidung, die nicht auf den Unterschied von natürlicher und künstlicher Bildung, sondern auf die des natürlichen und kultivierten Menschen gebaut ist, wird vor den geschichtlichen Tatsachen noch augenscheinlicher.

Der naive Dichter „führt dasjenige als eine wirkliche Tatsache aus, was der andere nur zu erreichen strebt". Er ist Natur, und er stellt Natur dar. Er muß von naiver Menschheit umgeben sein. In diese Konstruktion kommt durch die geschichtliche Wirklichkeit ein vollkommener Riß. Nach Schillers Meinung ist das griechische Leben ein

Naturleben, der griechische Dichter ist von naiver Menschheit umgeben, aber er gerade stellt doch nicht einfache Natur, treu nachgeahmte Wirklichkeit dar. Ebenfalls nach Schillers Meinung ist der große naive Dichter neuerer Zeit ein Wildling, ein Fremdling, der nie aus der Sozietät hervorgehen kann, der nicht mehr von naiver Menschheit umgeben ist, aber gerade ein Dichter wie Goethe stellt ein instinktiv-mächtiges, individuelles Naturdasein, in sich ruhende Wirklichkeit dar und ist von dem mächtigen Leben seiner Epoche getragen.

Schiller hat die Härten seiner Konstruktion selber gefühlt. Er fügt eine Unterscheidung von wirklicher und wahrer Natur ein, die den „natürlichen Menschen" nun doch in den Zustand der „natürlichen Bildung" erhebt. Die Natur, nicht als dynamische Größe, als Notdurft, sondern als moralische Größe, als innere Notwendigkeit wirkt im großen naiven Dichter als wahre, menschliche Natur. Ein „Anteil des selbständigen Vermögens" ist dadurch bei jeder Äußerung sichergestellt. Diese „wahre menschliche Natur kann nie anders als edel sein". Diese „eigene schöne Natur" muß in der Nachahmung schlechter Natur den gemeinen Stoff „übertragen", und doch geht kein naiver Dichter „über die Natur hinaus in das Idealische", er läßt die „Natur in sich unumschränkt walten", sein Werk ist „mit der äußeren Empfindung geendigt".

Daß eine so gewaltsame Konstruktion von dem Reichtum und dem Entwicklungsgang aller Poesie, vor allem aber der griechischen, völlig versagen mußte, ist ersichtlich. Es ist vom ästhetischen Standpunkt erstaunlich, daß Schiller nach Winckelmann und nach der idealistischen Philosophie einen so ungriechischen und zugleich dogmatischen Begriff wie den des Naiven doch hauptsächlich zur Bezeichnung des alten Künstlertums konstruieren konnte. Ein wirkliches Kriterium der Zugehörigkeit zur naiven Klasse hat er darin, daß er den Begriff des Sentimentalen unvergleichlich schärfer und tiefer bestimmt hat; alles was hier keine Stelle hat, wird dann ins Gebiet des Naiven verwiesen. Sakontala, Minnesänger, Ritterromane, Shakespeare, Fielding, Lope de Vega, Molière, Regnard, Goldoni, Holberg, der alte Schlegel, „einer

der geistreichsten Dichter unseres Vaterlandes", Gellert, Rabener, Lessing, Bodmer, alles häuft er hier zusammen, um schließlich selber einzusehen, daß der Kern seiner Begriffsbildung doch erst heraustritt, wenn man vom naiven und sentimentalen Charakter „absondert, was beide Poetisches haben". — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

V. Ausbildung der romantischen Theorie

Cyklische Philosophie

er alte Grenzstreit zwischen künstlerischer und wissenschaftlicher Begriffsbildung, ästhetisch und logisch orientierter Philosophie steht hier bei der Einschätzung der Schlegelschen Gedankenarbeit wieder in Frage.

Jede Philosophie, wie jede geisteswissenschaftliche Arbeit, wie jedes Kunstwerk ist aus einem Zusammenhange persönlichen Lebens, seinem Reichtum oder seiner Armut erwachsen. Gedanken und Anschauungen, die auf die Ganzheit des Daseins sich beziehen, Überzeugungen vom Gehalte des Lebens, individuell bedingte Wertungen liegen wie ein Nährboden auch unter jeder großen wissenschaftlichen Tat, und jeder dieser Lebensgedanken hat ein individuelles, nur künstlerisch erfaßbares, und ein logisches, ein wissenschaftlich wertvolles Element. Wir können ihn somit zwiefach bewerten, er gehört zwei ganz verschiedenen Zusammenhängen an. Er kann Rohstoff des Künstlers und des Gelehrten sein. Beide schaffen aus ihm das Material ihrer Gebilde, durch denselben geistigen Prozeß einer Abstraktion. Die Notwendigkeit der Natur wird umgeschaffen in eine Tat des Geistes, wird aus dem Individuellen der Wahrnehmung emporgehoben in eine Allgemeingültigkeit. Dort ist das Mittel der anschaulich erfaßte Typus, hier der logisch erfaßte Begriff.

Es macht das Wesen der Wissenschaft aus, daß hier die lebendigen Gedanken nur nach ihrem logischen Element gewertet werden. Das logische Gebiet ist ja das einzige, in dem die uns üblichen Werte sich selber garantieren, sich ohne weiteres als aprioriſche, als allgemeingültige Elemente des Geistes ausweisen. Ein Zusammenhang logischer

Begriffe ist demnach die gemeinsame Grundlage, der einzig gültige Zusammenhalt, die Einheit aller wissenschaftlichen Leistung. Er gibt gleichsam das Scheidewasser, in dem sich die Lebensgedanken zu wissenschaftlichen Gedanken reinigen. Was durch ihn hindurchpassiert, ist das wissenschaftlich allein brauchbare Element eines Gedankens. Wer darum die Fähigkeit nicht hat, ein solches System der Begriffe sich zu bilden, das sich zwischen seine Lebensgefühle und die daraus sich lösenden Gedanken gleichsam als Isolierschicht legt, steht außerhalb der Gemeinschaft wissenschaftlichen Lebens. Wissenschaftliche Arbeit setzt demnach eine Distanz zum Leben und damit überhaupt zu den Lebenselementen der Gedanken voraus.

In großen, produktiven Zeiten kommen immer gewisse Lebenselemente der Gedanken so ungestüm herauf, daß davor die Netze des Begriffs versagen. Die Gedanken treten als Gesetze dem einzelnen gegenüber. Der Drang zu metaphysischen Gebilden, jene dem künstlerischen Schaffen tief verwandte Kraft, mit der der Geist seine eigenen Erlebnisse sich als eine fremde, von außen ihm kommende Macht gegenüberstellt, wird dann lebendig. In jeder solchen Epoche wird darum der Inhalt des tiefsten Erlebens, die eigentlich schaffende und auch das Begriffsleben hervortreibende Gewalt der Seele als metaphysisches Gebilde hervortreten. So erscheint auf der Höhe der Aufklärung ihrem kritischsten Denker das freie Vernunftvermögen, die Freiheit als Weltidee, als intelligible Welt. So erscheint auf der Höhe der Romantik die Schönheit wieder als jenseitige Macht, in unser Leben wie ein Göttliches hineinragend.

Diesem Ziel treibt auch Friedrich Schlegels Gedankenleben wieder zu, wie es einst von ihm ausgegangen war. Nur von hier aus kann Stärke und Schwäche seiner philosophischen Leistungen auch in dieser Übergangszeit verstanden werden.

Es gilt zunächst, die Lebensgefühle genauer festzustellen, aus denen sich der Zusammenhang ihm gestaltete, den er in diesen Jahren seine Philosophie nannte. Er hatte weder jetzt noch später die Fähigkeit, einen Zusammenhang von Begriffen zu gestalten, der lebendig bleibt, auch wenn ihm die treibenden Kräfte aus dem Blutkreislauf des persönlichen Daseins

nicht mehr zuströmen, auch wenn er aus der Atmosphäre seines Erlebtwerdens her ausgenommen wird. Er war somit in streng wissenschaftlichem Sinne gewiß kein Philosoph. Wir besitzen sein System nicht, nur eine ungeheure Arbeit ist bezeugt, viele Pläne, Ansätze, Streiflichter, und wir können darum nicht sicher sagen, ob dahinter ein solcher Zusammenhang der Gedanken stand. Es ist nicht wahrscheinlich, und es wäre unhistorisch, das zerstreut Erhaltene in ein willkürliches System zu zwingen. Hier soll nur die Gedankenreihe herausgehoben werden, die den Lebensgrund seines Schaffens bildet. Es ist eine Philosophie des Lebens, geniale Ahnungen bilden die Punkte, um die kristallinisch die verwandten Gedanken anschießen.

Auch hier hat der Universalismus des erlebten Denkens, des künstlerisch beherrschten Forschens, der Überschwang des intellektuellen Lebens verhindert, daß die Gedanken sich zu unabhängig von ihm bestehenden Gebilden gestalteten. Zeitlebens bestand die Wahrheit seiner Gedanken nur in dem Zusammenhang des Lebensblutes, das er mit ihnen teilte, und ihr Schicksal im Leben konnte er darum, in einem tieferen Sinne, erregt wie das Schicksal eigener Kinder verfolgen. Aber mit dem Wandel der Lebensgefühle ist ein Wandel auch in der Methode dieses künstlerischen Denkens gegeben.

Herder war auf dem Standpunkt des „bloßen Lebens" stehen geblieben, sein historischer Sinn hatte sein philosophisches Denken nicht erreicht, durchwirkt; er ordnete das historisch Geschaute in metaphysische Zusammenhänge von unbedingter Gültigkeit; er machte nicht die einzelnen Komplexe in sich selbständig. Die Form seines Erkennens ging in einer weit geschwungenen Linie nach vorwärts, und immer mehr wurde sein historisch individuelles Empfinden überflutet durch seinen metaphysischen Glauben. In seinem Ideal der immer fortschreitenden Humanität, der alles ausgleichenden Menschennatur, mit einem Wort, im Weltgefühl der Aufklärung ging die Fülle des in sich selbständigen Individuallebens, der in sich unmittelbar wertvollen Einzelerscheinungen unter.

Jetzt waren im Historischen intellektuell große Fortschritte gemacht. Die Kantische Philosophie hatte den Eigenwert der Geschichte begründet.

Fichte hatte die Genesis als Organ der Wissenschaft erklärt, hatte so in seiner Methode ein wichtiges Mittel geistesgeschichtlicher Darstellung erwiesen: als biogenetisches Grundgesetz der Geistesgeschichte kann man seine Entdeckung zusammenfassend bezeichnen. — — — — — — —

Immer im Geistesleben zeigt es sich, daß mit Fortschritten der Erkenntnis Wandlungen des Gefühlslebens — in einem noch nicht nachgewiesenen Zusammenhang — verbunden sind. Das Seelenleben zeigt in solchen Epochen des intellektuellen Fortschritts das wunderbare Vermögen, neue Synthesen zu bilden und die Resultate des Erkennens bis in die feinsten Adern des Erlebens weiterzuleiten, sie mit einer gefühlsmäßigen Atmosphäre zu umgeben. So wird die Schicht geschaffen, die von dem Gehirn des Forschers zum Leben des Alltags die wirksame Verbindung schafft, in der sich die feinsten Fäden der Geistes- und Lebenszusammenhänge verschlingen, in der erst die Gesetze des Denkens zu Gesetzen des Daseins werden.

Es geht nicht an, diese Erscheinungen zu vernachlässigen, bis sich endgültig herausstellt, wie wenig die experimentelle Psychologie in der Klärung dieser feinsten, seelischen Phänomene leisten kann. Man muß sie wenigstens mit Namen benennen, damit sie als wichtige Potenzen des Geisteslebens beobachtet und anerkannt werden.

In der Aufklärung schon vorbereitet, hatte sich um Kantischen Geist eine Fülle neuer Möglichkeiten des Erlebens gebildet: subjektive Erscheinungen, die man als Vernunftgefühle bezeichnen möchte. In einer Generation, die mit der Aufklärung endgültig gebrochen hatte, der eine neue Form des Individualismus die stärkste Quelle ihrer Lebens- und Kunstgefühle wurde, mußten sich notwendigerweise auch neue Verbindungen innerhalb der seelischen Schicht vollziehen. So mußten Geschichte und Philosophie, historisch individuelles Empfinden und philosophische Intellektualität sich auseinandersetzen.

Friedrich Schlegel war der erste, in dem sich neue Lebensgefühle aus einer solchen Synthese ergaben. Sie sind der Quellpunkt seiner „Philosophie".

Das historische Empfinden, als es zum erstenmal wie ein Springquell

rein emporkam, war ein in sich selber befriedigtes Ausruhen in der Erscheinung, voll seelischer Spannung, aber doch in der stillen Hingabe an das Objekt. Jetzt war dies Empfinden mit fortgerissen in den unaufhaltsamen Strom der Entwicklung, nichts wurde in dieser ganzen Zeit als ein in sich Ruhendes erlebt.

Die neuen Losungen waren: ein immer sich Lösen, frei Dahinschweben, nicht mehr in der Knechtschaft der Objekte, nicht mehr der reine Spiegel sein, nicht mehr die verehrend hingerissene Stimmung des Empfangens, das Nehmen als Reichtum, das Schauen als Andacht, sondern das eigene Sein den Dingen aufprägen, als Element, das sie aufleuchten läßt von innen, das ihren Sinn lebendig macht, ihr Verflochtensein im Prozeß des Werdens zeigt.

Aber die Wandlung des Lebensgefühls kam eben hier zu Hilfe, um doch ein neues historisches Empfinden möglich zu machen. Wenn nur dies Hin- und Herschweben, diese Neugier universal wurde, zu einem Drang nach Allheit, umfassender Anschauung, erschöpfender Lebenserfahrung sich ausweitete, zu einer Fähigkeit des vollkommenen Verstehens sich vertiefte, dann war zwar die naive, seelisch so reiche, verehrende Hingabe aufgegeben, aber dafür das umfassendere Verstehen eingetauscht. Das Verstehen war nun völlig losgelöst von dem Gefühl seelischer Wahlverwandtschaft, es wurde mehr und mehr ein umfassendes Organ des Weltbetrachtens.

Sokratische Ironie — Fichtesche Transzendentalphilosophie — historisches Empfinden stehen an diesem Punkt für Friedrich Schlegel in Wechselwirkung. Historisch Philosophieren ist ein ihm geläufiger Ausdruck. Das sich über sich selbst Hinwegsetzen wird die Bedingung einer neuen produktiven Gefühlsmöglichkeit. Das Verstehen tritt nun auch in den Kreis intellektueller Begründung. „Das Nichtverstehen kommt meist aus Mangel an Sinn."

Indem sich dieser Drang zu umfassendem Verstehen, diese Gewohnheit, die Dinge, Menschen, Zeiten als in sich zusammenhängende Einheit, die Systeme als Individuen, die Individuen als Systeme zu erfassen, in philosophischem Bereiche geltend macht, treten neue Aufgaben in den

Gesichtskreis, werden neue Methoden notwendig. Die Starrheit der allgemeingültigen Vernunft, der jedem aufzuzwingenden Wahrheit mußte nicht nur im Gefühl negiert, sondern auch intellektuell überwunden werden. Friedrich Schlegel hat die ersten Versuche dieses Ausgleichs getan.

Immer mehr erhob sich sein eigenstes Lebensideal und suchte sich nun auch im Intellektuellen als Ziel und Gesetz zu behaupten. Es bildete sich ihm das neue, für die Romantik so folgenreiche Ideal der Universalität. Nicht nur das individuelle Ausleben, das unersättliche Umsichgreifen des Gefühls, das willkürliche Spiel der sich selber im Gleichgewicht haltenden Empfindung, auch jedes wissenschaftliche Bedürfnis seiner Natur, die Einsichten des geschichtlichen Verstehens, der logische Enthusiasmus, das künstlerische Harmoniebedürfnis suchten hier ihre intellektuelle Begründung, einen Zusammenschluß zu umfassender Einheit. Wo so viele Kräfte und Strebungen ungestüm andrangen, konnte fürs erste ein logisch fester Begriffszusammenhang, eine logisch gültige Gedankenrichtung nicht erwartet werden, wieviel weniger das so heiß erstrebte System der Wahrheit.

Der Begriff der Wahrheit selber — nicht in den Bedingungen möglicher Erfahrung erfaßt, sondern als Voraussetzung des Denkens — konnte in solchem Zudrang der historischen Besonderheiten, der in ihrem Eigenwert verstandenen Erscheinungen, leicht fragwürdig und zum Problem werden. Man sollte sich bedenken, Friedrich Schlegel den Mangel logischer Begriffsbildung zu hart anzurechnen, wo hier doch eigentlich zum erstenmal, seit das historische Weltalter angefangen hatte, seit die ungeheuren Massen der Vergangenheit in die menschlichen Wissenschaften und Erlebnisse herabgestürzt waren, in einem und demselben die Fülle historischen Verstehens mit dem Bedürfnis philosophischer Orientierung geeint war. In ihm waren die großen Dichtungen aller Zeiten als tief erregende Erlebnisse, die in all ihren Lebensäußerungen erfaßte geschichtliche Welt als lebendige Anschauungen wenigstens der großen Epochen wirksam, dazu ein universaler Reichtum alles sonstigen Wissens aufgehäuft, eine unersättliche Bewußtheit des Gefühlslebens immer tätig. Wie konnte

vor dieser Fülle des Lebens, vor der der Gedanke und die Begriffe doch immer nur tote Netze bedeuten, im ersten Anlauf auch bei der großen philosophischen Begabung ein gültiges System sich gestalten? Wieviel Lebenskreise, wieviel Systeme historischer Wirklichkeit forderten hier ihr Recht. Jede hatte ihre besondere Wahrheit, jede vollendete sich in ihren eigenen Bedingungen.

Dem gegenüber stand der Begriff der Wahrheit in der idealistischen Philosophie: die Eine, allgemeingültige, in allen gleiche Vernunft zur Weltidee erhoben, als intelligible Welt hereinwirkend in dies individuelle Dasein, ihr allgültiges Gesetz unerbittlich gegen allen individuellen Reichtum durchsetzend.

Es gab hier noch eine größere Aufgabe, als einen neuen ethischen Individualismus in diese Formeln hineinzutragen, als die eigenen Lebenswünsche intellektuell zu begründen. Die Starrheit dieses Vernunftglaubens mußte mit dem Reichtum der geschichtlichen Welt versöhnt werden. Die Wahrheit selber mußte neu formuliert werden. Alle tastenden Versuche, über Kant und Fichte hinauszukommen, gehen diesem Ziel zu.

Das System der Vernunft war auch bei Friedrich die Grundlage. Auch seine Philosophie, so gut wie die Wissenschaftslehre setzt ein einmütiges System des Wissens, der Wahrheit voraus. „Es gibt nur ein wirkliches System, die große verborgene, die ewige Natur, oder die Wahrheit." „Denke dir alle menschlichen Gedanken als ein Ganzes, so leuchtet ein, daß die Wahrheit, die vollendete Einheit das notwendige, obschon nie erreichbare Ziel alles Denkens ist."

So hat der Einundzwanzigjährige schon das „System", diese „köstliche, laute Urkunde unsres göttlichen Adels", die von „sinn- und seelenlosen Vernünftlern" so mißbraucht wird, gegen den Bruder in Schutz genommen. Der Glaube an ein solches System der Wahrheit ist ihm immer treu geblieben, nur glaubte er nie, daß es in einem wirklich vorhandenen erreicht sei.

Auch jetzt noch verficht er wie damals den Geist des Systems, der etwas ganz andres ist als ein System, und der allein zur Vielseitigkeit führt.

Er hält die Wahrheit für tot, sobald sie in das starre Gefüge geschlossner Begriffe eingetreten ist. „Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System haben", und „man kann nur Philosoph *werden*".

Am längsten hing er dem Fichteschen System an, weil da eine strenge logische Geschlossenheit mit einer ins Unendliche, Niezuvollendende strebenden Reflexionskraft verbunden ist. „Fichte ist auch in der Form ein Kant in der zweiten Potenz; die neue Darstellung der Wissenschaftslehre ist immer zugleich Philosophie und Philosophie der Philosophie."

Aber auch über sie strebt er bald hinaus. Immer mehr erhebt sich ihm der Plan einer *cyklischen Philosophie*. In dem damit ausgesprochenen Ideal macht dieser ins Unendliche hinausschwingende Geist einen letzten und genialen Versuch, sich zu beschränken, sich den Forderungen des wissenschaftlichen Lebens zu beugen. Es ist ein Versuch, historisches und logisches Denken, geniale Anschauung und philosophische Intellektualität zu einen: das Philosophieren eines Künstlers und Historikers über die Materie der Kantischen Philosophie. Der Künstler in ihm forderte das Eingeständnis, daß auch die rein theoretischen Probleme nicht ohne Mitwirkung des „Sinns" zustande kommen können.

Schlegel ist überzeugt, daß geniale Anschauung und philosophische Intellektualität in jedem System zusammenwirken müssen. Er weist die Behauptung, daß alles Setzen jenseits der Grenzen der Erkennbarkeit transzendent sei, zurück: sie widerspricht sich selbst und macht aller Philosophie ein Ende. Damit ist angedeutet, daß in Wirklichkeit auch die kritische Philosophie Fichtes unausgesprochen zu ihrer Grundlegung der genialen Anschauung bedurfte. Friedrich will nun von diesem Recht Gebrauch machen.

Wie „das epische Gedicht" muß die Philosophie „in der Mitte" anfangen. Es ist ein Ganzes, keine gerade Linie, sondern ein Kreis. Von hier aus erhellt sich das Bestreben seiner ganzen Philosophie; das Erkennen muß cyklisch sein, es muß die Totalität erfassen, es muß die Erscheinungen eines Lebens- oder Gedankenkreises so vollständig ergreifen, daß sie ein in sich begründeter, frei schwebender Kosmos sind. Alles Leben ist organisch. Der Organismus als die physiologische Einheit der Lebens-

kräfte ist der Gegenstand des Erkennens. Im Einzelnen, Isolierten liegt keine Wahrheit, in seiner Erfassung kein Ausweis der Wahrheit; der Sinn einer Erscheinung ist nur in ihrem System zu erfassen; es ist deutlich, daß diese Anschauung vom Kunstwerk ausging, aber darüber hinaus war sie von je die Form seines Erkennens. „Was wir in Werken, Handlungen und Kunstwerken Seele heißen (im Gedichte nenne ichs gern Herz), im Menschen Geist und sittliche Würde, in der Schöpfung Gott — lebendigster Zusammenhang — das ist in Begriffen System."

Aus solchen schwärmerischen Gedanken hat sich nun eine bestimmte Form des philosophischen Erkennens herausgebildet. Ein System von Gedanken, jede Erscheinung, ein Mensch, eine Handlung, ein Gedicht hat ein Lebensgesetz, eine Zentralmonade, von der aus sich der Zusammenhang dieses Stückes Leben bildet. Nur von ihm aus kann es erkannt werden. Die geniale Anschauung allein kann diesen Quellpunkt erfassen. Die Wahrheit einer Lebenserscheinung liegt in dieser Einheit ihrer Struktur, in der Totalität ihrer organischen Entfaltung, Natureinheit und Vernunfteinheit fallen da zusammen. Es wird deutlich, wie hier künstlerisches und historisches Erkennen eins werden und zu ihrem Rechte kommen. Der Selbstwert einer geschichtlichen Erscheinung oder Epoche liegt auch nur in dieser Einheit ihrer Entfaltung. Wo ein Kreislauf ist, da ist Wahrheit, Recht, Wert, Schönheit. Wahrheit ist kein ein für allemal Gleiches, sondern ein Verhältnisbegriff. Indem der historische Geist den philosophischen befruchtet, entdeckt Friedrich Schlegel eine Form philosophischer Erkenntnis, die als Relativismus neuerdings besonders von Simmel verteidigt wurde und auch hier aus einer verwandten Synthese historischen und philosophischen Bedürfnisses entsprang.

Schlegel war überzeugt, daß ohne geschichtliche Selbstbesinnung die Wahrheit nicht zu erreichen ist. Er mußte eine Form des Wahrheitsbegriffs haben, durch die er alle Systeme des geschichtlichen Geistes in die Entwicklung des Bewußtseins mit aufnehmen konnte. Dies Bedürfnis bestimmte seine philosophische Methode. Die cyklische Philosophie, die Forderung des Wechselerweises erklären sich in diesem Zusammen-

hang. Dem Bedürfnis systematischer Geschlossenheit schiebt sich immer mehr die Notwendigkeit unter, die philosophischen Formen auch für die geschichtlichen Reichtümer verwendbar zu machen. Jedenfalls war die Grundlage seiner Geistesphilosophie die Erfassung auch der geschichtlichen Totalität, des organischen Zusammenhangs der geistigen Welt. Als „kategorischer Imperativ aller Theorie" galt ihm die „intellektuelle Anschauung". Sie ist es, die „System als Individuum", „Individuum als System" erfaßt. Sie beruht auf dem Sinn fürs Unendliche. Der reine Wissenstrieb ist ihre Triebkraft. Nur ein universeller Geist kann sie üben. „Alle Individuen, die ursprünglichen, ewigen, leben in ihm." „Er ist echter Polytheist und trägt den ganzen Olymp in sich." Ihm muß die Universalität des historischen Mitempfindens eignen.

Die intellektuelle Anschauung war bei Fichte eine freie Handlung des Denkens, sie ist hier eine freie Handlung des Anschauens geworden. Dort schaute der Geist seine eigene, unbewußt sich vollziehende Produktion an, sein Schaffen der Welt, und dieser Prozeß war zugleich die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes: das Entwicklungsgesetz des Bewußtseins war das Entwicklungsgesetz der geistigen Welt; hier schaut der Geist nun die unendliche Gestaltung des eignen Gesetzes im Wandel der Geschichte an, die anschauende Kraft strömt hinaus in die Welt individueller Gestaltungen. Da hier der neue Individualismus den Selbstwert der Einzelgestalt anerkennt und auf die Ganzheit des Menschen zurückgehen wollte, mußte sich die Aufgabe unendlich erweitern. Was dort eine einzige freie Handlung war, ist hier umfassende Erforschung nur empirischer Verwirklichungen geworden. Die erste Tat des sich bildenden Geistes hat sich erweitert zu einem universalen Bildungsstreben. Was der Geist schafft, soll er ins Bewußtsein heben, verlangt Fichtes Reflexionsgesetz. Was der Geist schaffen kann und je geschaffen hat, soll die philosophische Vernunft ins Bewußtsein heben, verlangt Friedrichs Philosophie. Den Organismus der menschlichen Kultur soll der Geist „als Funktionen und Produkte" seiner selbst erfassen. „Sinn, der sich selbst sieht, wird Geist; Geist ist innere Geselligkeit.

keit." Reich geworden im Gang durch die Zeiten und Menschen, welt- und seelenkundig, erkennt er nur noch ein Gesetz an: Allheit, Totalität.

Hier ist nun der Punkt, wo die Verwurzelung dieser Gedankenreihen bis ins Persönlichste hinein klar wird. Die Form des cyklischen Erkennens, die innere Geselligkeit des Geistes entspricht genau der Form seiner Lebensgefühle, dem Bedürfnis seines Empfindungslebens und so werden nun diese Lebensgefühle der Anstoß immer neuer Bewegungen. Aus der Notwendigkeit seiner Natur rastlos die inneren Stoffe zu mischen und gegenseitig sich durchdringen zu lassen, allen ihr Recht zu geben, über allen freigestaltend dahinzuschweben, daraus wird ihm nun eine neue Aufgabe der Philosophie. „Allheit" des Erkennens, „Allheit" des Empfindens sind somit die Losungen. Seine Lebensgefühle werden die Quellen rastloser Gedankenzersetzung, Umbildung und Mischung.

An die Stelle mathematischen Erkennens tritt nun die chemische als Analogie. Schon Kant hatte in seiner Moralphilosophie „ein der Chemie ähnliches Verfahren" in Ermanglung der Mathematik vorgeschlagen. Er meinte eine logische Analyse. Die Beispiele der moralisch urteilenden Vernunft sollten in ihre Elementarbegriffe zergliedert werden, um die Gesetze der Vernunft zu ermitteln. Solche logische Analyse war nicht Friedrichs starke Seite. Diese „chemische Erkenntnis", von der er in dieser Zeit so oft spricht, wird im Grund durch gefühlsmäßige Kräfte hervorgebracht, in denen philosophischer Intellekt und anschauende Erkenntnis sich seltsam mischen. „Alle Philosophie ist nichts anderes als der Geist der Universalität, die Wissenschaft aller sich ewig mischenden und wieder trennenden Wissenschaften, eine logische Chemie."

Das ewige Mischen und Trennen ist jetzt die eigentliche Arbeit. Der mechanische Geist, der Verstand ist dazu unfähig, der chemische Geist allein ermöglicht eine solche Erkenntnis. Schlegel nennt ihn „Witz". Es ist einer seiner „hypostasierten Lieblingsbegriffe", die einem bestimmten Lebensgefühl in ihm entsprechen und mit dem gewöhnlichen Wortsinn nichts gemein haben. Der Witz ist die eigentlich belebende Kraft. „Ein witziger Einfall ist eine Zersetzung geistiger Stoffe, die also vor der plötz-

lichen Scheidung innigst vermischt sein mußten. Die Einbildungskraft muß erst mit Leben jeder Art bis zur Sättigung angefüllt sein."

Der Witz ist „Prinzip und Organ der Universalphilosophie". Philosophie in diesem Sinn ist ein chemischer Prozeß, das Resultat zweier streitender Kräfte, der Poesie und Praxis. Wo diese sich ganz durchdringen und in eins schmelzen, da entsteht Philosophie. Der Witz ist eine Grundkraft in diesem chemischen Prozeß. Er ist eine absolute „enthusiastische Kraft" und so von unendlichem Wert. Bacon, Leibniz besaßen ihn. Er ist ein intuitives Vermögen. „Die wichtigsten wissenschaftlichen Entdeckungen sind bonmots der Gattung", „die besten sind échappées de vue ins Unendliche". Nur durch solche Agilität der inneren Welt kommt Universalität zustande, denn „Universalität ist Wechselsättigung aller Formen und aller Stoffe".

Was der Witz als schaffendes Vermögen ist, ist die Ironie als Stimmung des schöpferischen Geistes. Sie ist das Lebensgefühl, das ihm entspricht. Wenn gemäß der Beschränktheit unsres Geistes der Kreislauf der innern Bewegung erschöpft, die Wechselduchdringung aller Kräfte erreicht ist, setzt der durch seine Natur über alles Erreichte hinausdrängende Geist in der Stimmung der Ironie sich selber seine Grenze. Auch sie hat nicht das geringste von der skeptischen Stimmung. Sie entspringt aus dem steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung Sie ist das Lebensgefühl des universalen, in Enthusiasmus und Freiheit selbständigen und selbstbewußten Geistes, der innerste Ausdruck eines philosophischen Relativismus. Was Plato vom Daimonion sagt, gilt von ihr: es ist ein zartes, geflügeltes und heiliges Ding. Indem er sie begrifflich zu fixieren sucht, wird sie zu einem der Zentralbegriffe, in denen sich alle Seiten seiner Natur ihrer Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit bewußt werden. Das einfache Gefühlselement, das ihr zugrunde liegt, hat Novalis am tiefsten erfaßt, wenn er sie als „die Folge, den Charakter der Besonnenheit, der wahrhaften Gegenwart des Geistes" erklärt. Diese Lebensstimmung, die die ganze Zeit des Idealismus charakterisiert und mindestens als Sehnsucht in den einfachsten Lebensakten wirksam ist, tritt hier auf den Höhen des schöpfe-

rischen Lebens, in den Wirbeln mächtigster Bildungskämpfe, sich widerstreitender, ewigbewegter Kräfte, als notwendiges Ende, als bindende Einheit, als lösende Gewalt uns entgegen.

Die ins Unendliche hinausstrebende, in keinem Gedanken, keinem Kunstwerk erlöste, im Stoff nie beruhigte Triebkraft des Geistes setzt sich hier selber ein Ziel; sie wird sich ihrer Schranken bewußt und vollzieht als ihre letzte und höchste Handlung die Selbstbeschränkung. Sie ist notwendig; „denn überall, wo man sich nicht selbst beschränkt, beschränkt einen die Welt". Sie ist höchste Kraft; „denn man kann sich nur in den Punkten und aus den Seiten selbst beschränken, wo man unendliche Kraft hat, Selbstscheidung und Selbstbeschränkung". Wie die sokratische Ironie entsprang diese letzte Lebensstimmung des Schaffenden aus der Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist. Die dem Geist natürliche Philosophie erreicht und durchdringt hier die vollendete Kunstphilosophie.

Der Ring will sich schließen. Die Totalität der immer bewegten Erkenntnis, des rastlosen Schauens, des immer neu umschaffenden Bildens beruhigt sich aus sich selber nicht. Der ins Unendliche hinausstrebende Geist, im Gefühl des unauflöslichen Widerspruchs des Unbedingten und des Bedingten, des Unmöglichen und Notwendigen einer vollständigen Mitteilung, setzt sich über sich selbst hinweg, gibt aus seiner innersten Freiheit dem eignen Kosmos die Bewegung, daß er, vom Stoff gelöst, in leichtem Fluge dahinschwebt. In der Ironie erlöst sich der Geist vom Zwang alles Bedingten, rettet sich aus dem Zwiespalt seiner unendlichen Freiheit und seiner ursprünglichen Beschränktheit in die Unergründlichkeit des absoluten Ich. Die Formeln sind zum Teil der Fichteschen Philosophie entlehnt, aber was darin ausgesprochen wird, ist die ganz neue, vom Fichteschen Rigorismus schon unendlich entfernte Lebensstimmung eines universalen Bildungsstrebens, eines in Völkern und Zeiten heimischen Geistes, einer in Kunst und Erkenntnis selbständig gewordenen Persönlichkeit.

Aus der Traumwelt des Wissens, die mit lauter Bildern und mit Bildern der Bilder ihn umdrängte, flüchtete Fichte in die Ruhe des

Gewissens, in die Unerschütterlichkeit der geglaubten praktischen Welt. Hier bei Friedrich, wo diese Traumwelt sich aus Kunst und Geschichte Blut getrunken, wo die Bilder farbensatt, mit dem Schein des Lebens das ewig rege Schauspiel der geschauten Wirklichkeit abbildeten, glaubt der erkennende Geist aus sich selber die Kraft eines Ausgleichs zu finden. Hier sucht die neue historisch-kunstphilosophische Bildung sich selbständig zu machen in der Fülle der rastlos zuströmenden Anschauung, sich in aller Beweglichkeit ihrer Kräfte aus der absoluten Freiheit ihrer Stimmungen zu vollenden und sicherzustellen. Als ein sich selber im Gleichgewicht haltendes System von Kräften und Gedanken stellt sich dies neue Wahrheit- und Weltempfinden, diese Philosophie des geschichtlichen Geistes uns dar.

Das System der cyklischen Philosophie hat Friedrich nicht ausgeführt; es sind lauter Vorarbeiten, Voraussetzungen, es sind die subjektiven Grundlagen des Systems, die in Begriffe gestalteten Antriebe und Bedürfnisse seines philosophischen Geistes, was uns davon erhalten ist. Das „herrliche" System selbst auszuführen, dazu war sein Geist zu flackernd, zu schwer arbeitend, zu sehr auf momentane Mitteilung gestellt. Und diese Art chemischer Erkenntnis, die er hier vor allem forderte, ließ sich auch am schwersten in einem System durchführen.

Sein Denken wurde atomistisch. Die großen zusammenhängenden Bildungsgesetze, die in der Entwicklung des theoretischen Geistes hätten begriffen werden müssen, hätten allein die Einheit im System des theoretischen Geistes geben können. Wie er sie sich zurecht gelegt, ist nicht bekannt.

Er gab nun seine Wahrheiten als in sich abgeschlossene Fragmente. Der Wahrheitsbegriff, der ihm vorschwebte, ist hier bis ins Extrem durchgeführt. Fragmente sind ihm „die eigentliche Form der Universalphilosophie" und „ein Lessingsches Salz gegen die geistige Fäulnis". „Ich kann von mir, von meinem ganzen Ich gar kein anderes échantillon geben, als so ein System von Fragmenten, weil ich selbst dergleichen bin." „Eine Idee ist ein bis zur Ironie vollendeter Begriff, eine absolute Synthesis absoluter Antithesen, der stete sich selbst erzeugende Wechsel zweier streitender

Gedanken." „Ideale, die sich für unerreichbar halten", sind „mathematische Phantome des bloß mechanischen Denkens. Wer Sinn fürs Unendliche hat, .. sieht in ihm das Produkt sich ewig scheidender und mischender Kräfte, denkt sich seine Ideale wenigstens chemisch und sagt, wenn er sich entschieden ausdrückt, lauter Widersprüche."

In der Philosophie geht der Weg zur Wissenschaft nur durch die Kunst. „Als Resultat des Streits zwischen Poesie und Praxis ist die logische Grundstimmung: absoluter Liberalismus mit absolutem Rigorismus verbunden; aus dem Bewußtsein des einzigen Rechten, verbunden mit dem Gefühl von der Unendlichkeit desselben." Dies ist die Formel, in der sich sein historisches und philosophisches Empfinden gleicherweise ausspricht.

Indem so seine Gedanken immer mehr der Vermischung der Kunst und Wissenschaften zustreben, zieht der Universalismus seine letzte Konsequenz, sucht er auch im Materiellen der Wissenschaft einen Zusammenhang zu gestalten, der der unendlichen Beweglichkeit des Geistes entspricht. Universalität ist Wechselsättigung aller Stoffe und aller Formen. Zur Harmonie gelangt sie nur durch Verbindung von Poesie und Philosophie. Alle Kunst soll Wissenschaft und alle Wissenschaft soll Kunst werden. Poesie und Philosophie sollen vereinigt sein. Der Sinn für Fragmente und Projekte ist der transzendentale Bestandteil des historischen Geistes — so wird dieser historische Geist nun selbst mit Kunst und Philosophie verquickt. Sein Gedankenleben treibt dem „bewußten Chaos" zu, indem dieser unermeßliche Geist allein die Unendlichkeit gleichsam erfassen zu können glaubt. Längst sind die kritischen Grenzen der Philosophie überschritten, die zwei großen Systeme des geistigen Lebens, die als ihre Voraussetzung erkannt sind, haben die Grenzen überflutet.

Zwei Vermögen des absoluten Setzens hatte Friedrich angenommen: Sinn und Vernunft. Diese setzt frei und absolut willkürlich, jener setzt notwendig. Das System des Wissens schafft die Vernunft. Sie zeigt die Idealität des Realen, sie zeigt den Geist als schaffend die Welt,

die Welt als das Kunstwerk des Geistes. Im Wirbel sich trennender und vereinigender Anschauungen gestaltet sie das System theoretischer Wahrheit, theoretischer Weltbetrachtung.

Aber wie sehr auch Friedrich in dieser Epoche in solcher „chemischen" Erkenntnis aufgeht, so treibt ihn doch sein „Sinn", seine Begeisterung für reines, ewiges, göttliches Sein, der immer bei ihm wirksame Unterstrom mystischen Empfindens über dies stets nur sich selber auflösende Erkennen hinaus. Ideale organisch zu denken, scheint ihm ein höheres Ideal. Er scheint selber versucht zu haben, durch dies notwendige Setzen des „Sinns" seine Philosophie zu vollenden. Er hat auch hier sicher an Fichte angeknüpft. Was er dann gebildete Religion nannte, war, wie das Unendliche im Endlichen ist, als ewiges Streben, als Ziel, im Handeln nur zu verwirklichen.

Das praktische Ich, das Ich mit dem unendlichen, idealen Objekt, zieht ihn an, aber es ist nun nicht die allgültige Vernunft, mehr und mehr schiebt sich diesem unendlichen Streben die in der Kunst angeschaute Welt des Idealen unter.

Eine Idee ist ein bis zur Ironie vollendeter Begriff. Ein Ideal ist zugleich Idee und Faktum. Ideale müssen Individualität haben. Sie existieren. Das Zentrale im Menschen ist eine positive Macht. Die Realität des Idealen muß bewiesen werden können, erst so ist die Realität des Realen wirklich zu erweisen. Der Gedankengang entspricht der Verknüpfung des theoretischen und praktischen Ichs bei Fichte; die von Schlegel erdachte Verbindung beider Welten ist nicht klar. Aber man sieht, daß hier ein ästhetischer Geist über das Material des kritischen Idealismus philosophiert.

Es gibt einen höheren Standpunkt der Reflexion, dem auch die unbekannteren Regionen des Geistes, die Jacobi beschrieben hat, zugänglich sind und der das Wahre von dessen Apokalypsen deduzieren kann. Der Geist des Christianismus enthält Andeutungen dieser Mysterien. Er ist progressiv ethisch im großen. Nur ein Deutscher kann ein rechter Christ im progressiven Sinn sein. Gott ist ein Individuum. Alle Ideen sollen Individuen, alle Realität soll ideal sein — und alle Idealität real. Das

ist die Grundlage des Christentums. Nichts ist absolut transzendent, alles hat seine Sphäre. Das ist auch der Standpunkt der absoluten Philosophie.

Auf diesem Standpunkt betrachtet der Geist alles als Geheimnis und Wunder, was er aus anderen Gesichtspunkten theoretisch und praktisch natürlich findet. Mystik möchte Friedrich diese Philosophie nennen: Moral ist Mystik in vollendeter Dignität.

Die ersten dieser Gedanken sind in Jena aufgezeichnet, die letzten in Berlin; dazwischen kam eine große Wendung seines Geistes, die in den Athenäum-Fragmenten schon seltsam da und dort aufleuchtet. Aber noch nirgends vermögen sie gegen die „chemischen" Ideale aufzukommen. Alles bleibt noch im Dämmerlicht, scheues Tasten über das im Ich beschlossene Denken hinaus, kein klarer Gedanke löst sich. Aber es zeigt sich wenigstens, wie sein Sinn für das Universelle, für die große Identität des Seienden, für das göttliche Sein und Werden auch in dieser Epoche voll geistigen Übermuts und Selbstherrlichkeit der Vernunft wirksam bleibt. Es ist die Ahnung eines „höheren Realismus", in dem der Geist sich nicht mehr aus eigener Freiheit erlösen zu können glaubt; aber jetzt noch fern von Mystizismus, den er vielmehr für die wohlfeilste aller philosophischen Rasereien erklärt, weil er zu träg ist, sich der Allvollkommenheit unter den steten Hindernissen der Wirklichkeit zu nähern, und dafür die Seligkeit im Traum sucht.

In diesem Gebiet des Idealen hätte er seine Ethik und Ästhetik begründen müssen. In ihm könnte sich erst wirklich der Kreislauf seiner Philosophie schließen. Aber es blieb, wie in all seiner Philosophie, bei Anfängen, Andeutungen; nicht als ein logisch gegründetes System, sondern als Fragmentenwelt kam sie zum Vorschein.

Klassisch und romantisch

Die ästhetische Theorie Friedrichs ist ihm als ein organisches Glied seiner Weltanschauung entstanden. Es waren Forderungen seines Schönheitsbedürfnisses, geniale Ahnungen möglicher Entwicklung, neuen Kunstsinns mit einer solchen Gefühlsstärke in ihm entstanden, in gesättigter Anschauung von seiner Phantasie vorweggenommen, daß die Worte, die er dafür prägte, über alles Parteiwesen hinausgingen, ihm viel mehr bedeuteten als Sammel- und Kriegsrufe einer Koterie, daß ihm die aus verwandtem Seelenleben entspringenden Versuche der damaligen Zeit notwendig dürftig und unvollkommen erschienen. Nicht irgend etwas Literarisches stand hier im Zentrum, sondern Fragen der Weltbildung, die Zukunft der Kunst im Andrang des geistigen Lebens, das Recht der Schönheit in den Ansprüchen einer neuen geschichtlichen Welt. Er gab Losungen, die alles, was damals gelingen konnte, weit hinter sich ließen; er sah Möglichkeiten des Ausgleichs zwischen Bildung und Schönheit, Wissenschaft und Kunst, die in einer langen Entwicklung erst Mittel ihrer Verwirklichung suchen mußten.

Dennoch enthalten diese Athenäumfragmente die eigentliche Begründung der romantischen Schule. Das Bewußtsein der neuen Generation durchdringt sie. Die große Antithese des Antiken und Modernen, die er in seiner geschichts-philosophischen Epoche begründet hatte, verschob sich jetzt etwas durch eine schärfere Betonung der psychischen Grundlagen. Freilich bleibt die antike Welt in ihrer Einheit bestehen, sie ist der unerreichbare Genius, die einzige vollkommene Synthese von Natur und Kunstpoesie, der Kanon der Poesie. Er bespöttelt jetzt seine Objektivitätswut und vermißt Ironie in diesem Aufsatz. Von seinem Inhalt nimmt er damit nicht das geringste zurück, so wenig die Ironie in dem Aufsatz über „Meister", auf die er soviel Wert legt, an dem hingebungsvollen Enthusiasmus das mindeste ändert. Notwendig mußten ihm vom Standpunkt viel unbedingterer Universalität die früheren Versuche im einzelnen ver-

besserungsfähig erscheinen; der gerade jetzt in Berlin vollendeten Geschichte der Griechen und Römer, und weniger dem Inhalt im ganzen als dem unbedingten Enthusiasmus und dem völligen Sichvergraben in den Gegenstand, jener wie besessenen Schaffensstimmung, in der die Arbeiten entstanden waren, galt wohl jetzt der Argwohn des Fragmentisten.

Es ist der große Irrtum, die Antithese des Klassischen und Romantischen in den Mittelpunkt der Schlegelschen Theorie zu stellen. Nie und nirgends ist sie von Friedrich ausgesprochen worden. Die Aussicht auf unendlich wachsenden Klassizismus vermittelte ja gerade die Begründung der romantischen Ästhetik; klassisch war und blieb ihm der Ausdruck der Vollendung, den er für jede höchste Schönheit forderte, ein im Formgesetz begründeter Kreislauf der ästhetischen Wirkung, wie dieses selber in jedem Gefühlsstoff erreichbar, das notwendige Ziel und Ende naiver wie sentimentaler Kunst.

Der Hauptgegensatz war und blieb antik und modern, und auch dieser bezieht sich nicht auf etwas Inhaltliches der Kunst, nicht einmal durchweg auf eine Fundamentalverschiedenheit der einzelnen ästhetisch-psychischen Anlagen, er war und blieb wesentlich geschichtsphilosophisch, ein Ausdruck jener Entgegensetzung kreisförmiger und nie abzuschließender Entwicklung, der vor allem in den Naturbedingungen der Völkerschicksale und in den Gesamtwandlungen der menschlichen Natur begründet lag. Antiklassisch war ihm durchaus nicht gleich romantisch, klassisch niemals gleich unromantisch. Wie neuerdings Ulrich v. Wilamowitz romantische Gefühlselemente in hellenischer Dichtung aufgewiesen hat, so hat Friedrich Schlegel eine Reihe antiker Gefühls- und Kunsterscheinungen in der Athenäumszeit „romantisch" genannt. „Je populärer ein alter Autor ist, je romantischer ist er", dieser paradoxe Satz stützt sich vor allem auf die aristophanische Komödie, der gegenüber „die romantische Persiflage wie eine lang ausgesponnene Faser aus einem Gewebe der Athene erscheine".

Ein wesentliches Merkmal romantischen Empfindungslebens, „die künstlerische Reflexion und schöne Selbstbespieglung", findet er im Pin-

dar, in den lyrischen Fragmenten der Griechen und der alten Elegie so gut wie in Goethe.

Ein wesentliches Merkmal romantischen Kunstempfindens erkennt er in der Liebe der alexandrinischen und römischen Dichter für schwierige und unpoetische Stoffe, nämlich den großen Gedanken, daß alles poetisiert werden soll, und „in der Mischung aller Kunstarten der poetischen Eklektiker" erkennt er „die Forderung, daß es nur Eine Poesie geben solle, wie Eine Philosophie".

Entfernt ist er davon, antiklassisch mit romantisch gleichzusetzen. Die Araber, die Herder an den Anfang moderner Poesie gesetzt hatte und denen Friedrich an der Ausbildung romantischer Empfindungen einen wesentlichen Anteil früher zusprach, sind ihm jetzt „bei aller Kultur rein barbarischer als die Europäer des Mittelalters. Barbarisch ist nämlich, was zugleich antiklassisch und antiprogressiv ist."

Romantisch ist Friedrich in der entscheidenden Zeit durchaus eine psychische Form, eine bestimmte Art des Weltfühlens, eine eigene Fähigkeit, die Dinge als schön zu empfinden.

Romantisch bezieht sich zunächst und wesentlich auf den Gefühlsstoff, auf die historisch-psychologische Lebensgrundlage der Schönheit, auf den Ablauf und Inhalt des modernen Empfindens. Klassisch, als ästhetischer Terminus, bezieht sich auf ewige Formgesetze, auf gewisse statische Momente des gestalteten Stoffs, die seine ästhetische Wirkung hier und dort und zu allen Zeiten bedingen. Die Ausdrücke in ihrer ästhetischen Bedeutung beziehen sich somit auf zwei völlig verschiedene Erscheinungsreihen, die eine geht im Ablauf der Zeiten durch die verschiedenen Wandlungen der Lebensgefühle, die der Stoff der Kunst sind, die andre kommt von Ewigkeit her als ein letztes Geheimnis in die Sinnenwelt, verbindet über Raum und Zeit hinweg die raum- und zeitlosen Bedingungen, die die Form der Kunst und das Siegel ihrer Vollendung sind.

Die beiden Begriffe scheinen nur dann in Gegensatz, wenn Friedrich in wirrem Hinschreiben sie nicht genügend von den geschichtsphilosophischen Gegensätzen des Antiken und Modernen trennt. Antik und klassisch

ist ihm insofern identisch, als in der alten Welt die Kunst durch eine nie wieder zu erreichende Vollkommenheit der Lebensgrundlage zum Kanon des klassisch Schönen geworden ist. Modern und romantisch ist ihm insofern identisch, als die Naturbedingungen des romantischen Empfindungslebens zugleich die Naturbedingungen der modernen Welt sind. „Progressive Bildung" ist ihm das gemeinsame Schlagwort des Modernen und des Romantischen; und weil der ins Unendliche drängende Stoff dieses Lebens niemals mehr so vollkommen und restlos mit der klassischen Form eins werden und sie als seine notwendige Begrenzung aus sich hervortreiben kann, deshalb kommt an manchen Stellen das Progressive in einen scheinbar nicht zu vereinigenden Gegensatz zum Klassischen, das ihm doch immer als Hoffnung und unbedingte Forderung am Ufer des rastlos forttreibenden universalen Strebens zur Seite bleibt, das ihm doch immer wieder und in aller Gefahr des Fortgerissenwerdens aus seinem reinen und von Jugend an unbeirrbaren Schönheitssinn emporkommt.

Nachdem sich so alle ästhetischen Anschauungen fortentwickelt, neugestaltet haben, kommt das alte Problem der Ableitung des Modernen wieder hervor. Die Bedingungen der modernen Geschichte waren damals festgestellt worden. Wie wächst nun das romantische Empfinden, die romantische Kunst aus diesen Bedingungen hervor? Der Ausgangspunkt bleibt der alte. Wo aus dem Kreislauf der alten Welt der zum Unendlichen dringende Strahl hervorbricht, ist der Anfang der modernen Welt. „Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung." Das Reich Gottes ist das Symbol des Unendlichen, des Transzendentalen.

„Alle Realität soll ideal sein und alle Idealität real. Das ist die Grundlage des Christentums." Rückschauend auf dies gewaltige Phänomen, erkennt er darin die Verwandtschaft mit dem Geist, für den er stritt. Der Fichtesche Idealismus und die romantische Poesie sind beide durch innere Notwendigkeit ihrer Prinzipien mit dem Christentum verknüpft. Hier zeigt sich recht die Art, wie Friedrich ästhetischen und philosophischen Idealismus verbindet. Die absolute Entgegensetzung des

Realen und Idealen, des endlichen und unendlichen Triebs, kennzeichnet beide. Tranſzendental nennt er alles, was ſich auf das Verhältnis des Idealen und Realen bezieht. Die ganze ſpeziell moderne Poeſie nennt er nach der Analogie des Kritizismus „Tranſzendentalpoeſie".

Dieſes Ideale iſt aber nun nicht das Allgemeine der Vernunft, das ethiſch Allgemeine ihrer unbedingten Forderungen, ſondern das Ideale im äſthetiſchen Sinn, das Zentrale, Poſitive, unbedingt Wirkliche im Menſchen, das in der äſthetiſchen Anſchauung nicht nur unſer Gegenſtand, ſondern auch unſer Zuſtand iſt, das uns nicht nur aufgegeben, ſondern in der Schönheit gegeben iſt. Darum iſt es dem Geiſt nach eine völlig andre Stufenfolge als bei Schiller, wenn Friedrich die „Tranſzendentalpoeſie" entwickelt: „Sie beginnt als Satire mit der abſoluten Verſchiedenheit des Idealen und Realen, ſchwebt als Elegie in der Mitte, und endigt als Idylle mit der abſoluten Identität beider." „Dantes prophetiſches Gedicht iſt das einzige Syſtem der tranſzendentalen Poeſie, immer noch das höchſte ſeiner Art. Shakeſpeares Univerſalität iſt wie der Mittelpunkt der romantiſchen Kunſt." Er iſt „ſyſtematiſch wie kein andrer", „oft durch Ironie über den Geiſt des romantiſchen Dramas" ſich erhebend und „immer durch die höchſte und vollſtändigſte Individualität". Analog der Tranſzendentalphiloſophie ſollte dieſe neue Gattung „das Produzierende mit dem Produkt darſtellen" und „überall zugleich Poeſie und Poeſie der Poeſie ſein". Goethes „rein poetiſche Poeſie" gilt ihm als „die vollſtändigſte Poeſie der Poeſie".

Dante, Shakeſpeare und Goethe, das iſt „der große Dreiklang der modernen Poeſie", das ſind die Klaſſiker der neuen Dichtkunſt. In völlig verſchiedenen Lebensſtoff hat ſich hier die Vollendung der Form eingeſenkt, die den unendlichen Reichtum zu einer in ſich zurückkehrenden Totalität zuſammenſchließt. Nur die Tatſache der Verwirklichung dieſer Form, nicht irgend eine Beſtimmung über die Stilart, in der ſie verwirklicht wird, entſcheidet über die Zugehörigkeit zum Klaſſiſchen.

Friedrichs hohes Schönheits- und Formbedürfnis zeigt ſich nirgends klarer als hier, wo er die vollendeten Geſtalter den ihm im Gefühlsſtoff

viel verwandteren romantischen Genossen ohne Besinnen weit überordnet. Von den eigentlichen Romantikern hat noch keiner diese Vollendung und Totalität erreicht. Es mußte sich zeigen, ob das romantische Empfindungsleben schon in sich kräftig genug war, einen selbständigen Stil aus sich zu organisieren. Hier ist der wichtige Punkt, wo sich romantische Dichtkunst und romantische Ästhetik berühren. Friedrichs Theorie war bisher ausschließlich ein nach seinen eigenen Bedürfnissen gestaltetes Ideal. Indem es nun mit der Entwicklung der Zeit sich auseinandersetzen mußte, indem die ganze romantische Gefühlswelt, die sich in viel beschränkteren Geistern zum Teil stärker, reiner, jedenfalls gesonderter entwickelt hatte, ihm immer deutlicher vor Augen trat, mußten sich notwendig neue Entwicklungen, Bereicherungen und Modifikationen auch für ihn, den großen Anreger und Führer, ergeben. Mit bewundernswerter Sicherheit greift er aus der literarischen Entwicklung die beiden Dichter heraus, die für die Entwicklung des romantischen Stils am maßgebendsten gewesen und geblieben sind: Jean Paul und Tieck. Mit einer herrischen Bestimmtheit, im Bewußtsein, sein Reich am genauesten zu kennen, reiht er sie in die neue Generation ein, übersieht er ihre Schranken und wechselseitigen Vorzüge und nimmt im Ausdenken ihrer Synthese einen erst in Gottfried Keller oder überhaupt noch nicht gekommenen „romantischen" Dichter vorweg.

Wilhelm Meister als romantisches Buch

Soweit dehnen sich die Zusammenhänge, in denen sich zuerst der Gedanke einer neuen Kunst erhob, aus der die Anfänge der romantischen Ästhetik sich gestalteten. In einem so weiten universalen Bildungsstreben wollte die Kunst nun ihre Stelle. Unsichtbar stand sie immer im Mittelpunkt; künstlerisches Denken, Bedürfnis künstlerischer Totalität, das in der Philosophie nur die Grenzen verwirren mußte, konnte auf künstlerischem Gebiet zur schönsten Entfaltung kommen. Indem aber die Bewegung durch alle geistigen Gebiete bis zu ihr gelangte, war beinah das Ziel verloren oder unerreichbar geworden. Was hatte dieses Alles-in-sich-Aufnehmen noch mit der Totalität des Kunstwerks zu tun! Wie konnte sich in dem bewegten Chaos allumfassenden Erkennens und Empfindens, in diesem rastlosen Durcheinanderfließen die Schönheit als etwas Heiliges behaupten?

Es ist komisch, wenn Menschen, denen vielleicht ihre Schönheit nie wie ein Gesetz gegenübertrat, einem Menschen wie Friedrich Schlegel immer wieder die Verkennung des „Wesens" der Poesie vorwerfen. Das rein ästhetische Empfinden war so tief in seinem Geist angelegt, wie in irgend einem damals. Das Gesetz der Schönheit, das Formgesetz, von dem die tiefste Beseligung des ästhetischen Lebens abhängt, hatte er wie keiner damals in seiner Reinheit und Isoliertheit empfinden können.

Im Ausgleich seiner historischen und ästhetischen Erkenntnisse hatte er das Wesen der modernen Dichtung formuliert, das Unendlichkeitsstreben, das Ideale im Individuellen. Aber jene Vollendung, jener Kreislauf des in seiner künstlerischen Formung abgeschlossenen Lebensgehalts, jene oberste Bedingung ästhetischer Vollkommenheit, die er als Objektivität bezeichnete, war eine unerläßliche Forderung seines Kunstempfindens und wurde auch dieser modernen Kunst als Ziel gesetzt.

Von Goethe hatte er eine neue Epoche datiert, in ihm faßte er die Möglichkeit modern-antiken Künstlertums; er sah darin die mit Bewußt-

heit gesättigte Fülle modernen Lebens, aus der doch die objektiv ewige, heilige Schönheit der Vollendung wie aus einer Meeresstille emporkam.

Nun aber hatte sich im Antrieb der Fichteschen Philosophie, in der ungeheuren Gärung seines innern Lebens, die Richtung ins Unbedingte gewaltig verstärkt. Die Ideale progressiver Bildung, progressiver Philosophie und Ethik hatten sich immer mehr ausgebildet. Die Richtung ins Unendliche, die als Inhalt der modernen Kunst damals erkannt war, war im Zustrom aus der ganzen geistigen Welt zu einer kaum zu bändigenden Flut angeschwellt. Der Ring der Harmonie konnte kaum mehr die immer weiter und weiter sich ausdehnenden Wellenkreise umfassen, der bewußte Geist vermochte kaum mehr die Totalität zu schaffen, und nur durch ein letztes Aufgebot gleichsam stellte er sich aus seiner absoluten, unergründlichen Freiheit in der Ironie ein Gleichgewicht von gewaltsamer Spannung her.

Es war notwendig, daß die Ideale der Kunst von diesem Entwicklungsgang erfaßt wurden, daß die neue Bewegung nun auch in der Dichtung die ins Weite drängenden Wellenkreise aufregte, daß neue Ausgleiche, neue Ziele geschaffen wurden. Auch die Schönheit sollte sich immer mehr mit der Bewußtheit des modernen Geistes sättigen, immer mehr Wirklichkeiten des Lebens, Möglichkeiten des Verstehens in sich einsaugen, immer uferloser in die Unendlichkeit drängen. Aber auch ihr sollte in weiter gewordenen Kreisen eine neue Totalität sich bilden, eine neue Harmonie. Vom Stoff befreit, sollte auch sie ein aus sich selber bewegter Kosmos werden, selbstherrlich werden wie alle Bildungen des so überschwenglich reich sich fühlenden Menschengeistes. Es mußte sich bald zeigen, daß hier diese Erweiterung am schwersten begrifflich durchzuführen war.

Das Drama war Friedrich in der ersten Epoche das Urbild der Kunst gewesen; in ihm konnte sich der Kreislauf eines menschlichen Geschehens am vollständigsten darstellen, ein Stück Leben am erschöpfendsten offenbart werden. Jetzt war dies Leben soviel weiter, universaler geworden, der Geist war innere Geselligkeit, im Einzelnen war die ganze Welt. Die Form des geschlossenen Aufbaus, der Gehalt des in einer einzigen

Handlung ſich emporgipfelnden Lebens, der Umfang des in einem einzigen Helden ſich darſtellenden Menſchentums war zu eng für den neuen Inhalt, unfähig eine neue, weiter faſſende Harmonie zu geſtalten. Der ins Unendliche ſtrebende, bewußt gewordene Geiſt und die ewig an Form, Organismus, Kreislauf gebundene Schönheit der Vollendung — wie waren ſie zu vereinen? „Aus dem, was die Modernen wollen, muß man lernen, was die Poeſie werden ſoll: aus dem, was die Alten tun, was ſie ſein muß."

Hier griff nun die Entwicklung des Goetheſchen Dichtens wunderbar ein. Der Wilhelm Meiſter erſchien 1795/96, gerade als die heftigſten Bildungskämpfe in Friedrich begannen. Dies für die Bildung der Romantik ſo unendlich wichtige Buch, in dem ſich ebenfalls ein univerſelles Bildungsſtreben mit den Geboten der Schönheit auseinanderſetzte, in dem ſich ein ins Unendliche drängender Geiſt in einem harmoniſch ſich ſchließenden Kunſtwerk offenbarte, in einem geſättigten Schönheitsempfinden Ruhe und Vollendung fand — dies Buch wies Schlegel den Weg zu neuen Kunſtidealen.

„Wie die Bildung eines ſtrebenden Geiſtes ſich ſtill entfaltet und wie die werdende Welt aus ſeinem Innern leiſe emporſteigt" — in dieſem Wort iſt im Keim alles enthalten: Streben und Stille, das Werden, das leiſe emporſteigt, zu unterſt das im unendlichen Rhythmus tief erregte Meer und doch allein ſichtbar die göttlich ſelige Stille ſeiner Oberfläche. Das durch den Idealismus, durch Fichte, durch Hiſtorie und Wirklichkeit raſtlos ſich verzehrende Leben der Tiefe ſehnt ſich hier nach der Winckelmannſchen Stille, nach der in Schönheit beruhigten Leidenſchaft, nach dem Wunder der Form, in der die Gewalt der erlöſten Empfindung leiſe in ihre Tiefe zurückkehrt. Das Bildungsleben Friedrich Schlegels hat hier zum zweitenmal den Punkt erreicht, wo es die in Stürmen gewonnenen Reichtümer von der Hand der Schönheit, der klaſſiſchen Kunſt als ein Geſchenk zurückhaben möchte. Es mußte ſich zeigen, ob nicht die Bewegung ſchon zu raſtlos geworden war, um ſich in reiner Schönheit beruhigen zu können. Es war die leidenſchaftlich geſtellte eine Frage: Wie vermag ein ſo ins Weite greifender, Welt und Menſchen-

tum fern und nah umfassender Geist in einem geschlossenen Kunstwerk sich auszusprechen? Bisher war noch keine Lösung gefunden.

Schiller hatte dem unendlichen Streben das Wort geredet: Darstellung der Ideale, Darstellung des Absoluten, war seine Antwort. Der formende Geist stellt sich ins Unbedingte der Vernunftforderung, er bezwingt von da aus den Stoff, er gestaltet das Ewige der Vernunft. Einem reinen Schönheitsbedürfnis war hier nicht genügt. Der Belagerungszustand, der Friedrich in der Kantischen Philosophie so abstieß, war hier in der Kunstwelt und gegen die individuelle Fülle verhängt.

Die Frage des Stils im Wirbel der modernen Bildung, die Frage der Klassizität in Ebbe und Flut des bewußten Menschen; was die Poesie *werden soll*, was sie *sein muß* — diese Fragen verlangten eine Lösung. Es schien Friedrich das schlechthin Neue, Einzige des Wilhelm Meister, der Anfang einer ganz neuen Gattung von Poesie, daß er eine solche Lösung enthielt. Die Welt breitet sich in diesem Roman aus. Allheit ist die Losung: mit jedem neuen Buch eine neue Szene, — individuelle Menschen und doch Symbole allgemeinen Lebens, — Höhe der Weltbildung, alle Fragen des Lebens, Worte der Ökonomie und des gesellschaftlichen Daseins — und doch reine, hohe Poesie. Wie war dies Wunder vollbracht?

Zwei Stilmittel, im Kleinen und Großen, in Darstellung und Komposition, deckt Friedrich auf. Das Geheimnis der Darstellung gibt er erst in einem Bild: „So bleibt auch wohl eine Landschaft von einfachem und unscheinbarem Reiz, der eine seltsam schöne Beleuchtung oder eine wunderbare Stimmung unsers Gefühls einen augenblicklichen Schein von Neuheit und Einzigkeit lieh, sonderbar hell und unauslöschlich in der Erinnerung."

Er schließt darin eine tiefe Kunsterkenntnis ein. „Ohne sie ganz zu kennen, hält man diese Menschen für Bekannte", „weil sie aussehen wie Menschen und nicht wie Hinz oder Kunz." Ihre „Natur oder Bildung" nähert sich nicht der Allgemeinheit, die Art der *Darstellung* tut alles. Ein Problem des Stils, das Romantik und Goethe gemeinsam, wird hier deutlich. Vom ganzen Reichtum einer sich bildenden Subjektivität, vom einzigartigen Wert des individuellen Lebens soll die Kunst ausgehn.

Nicht vom Allgemeinen, sondern vom Individuellen soll der Ausgang genommen werden, im Erkennen wie im Dichten. Schiller geht vom Allgemeinen aus und stellt sich damit unter die absolute Gesetzgebung der Vernunft. Das Individuelle kann nie absolut, sondern nur historisch oder künstlerisch erfaßt und beurteilt werden. Der Weg, es zu erkennen und es darzustellen, ist keine gerade Linie, sondern ein Kreis, und jede individuelle Wahrheit ist ein in sich selbständiger Organismus. Friedrich zeigt, wie dieser organische Gedanke die ganze Welt des Goetheschen Romans beherrscht.

Das Beschränkteste scheint ein „ganz in sich selbständiges Wesen" und doch nur ein „kleiner Teil der unendlichen Welt", eine „neue Veränderung der allgemeinen Natur". Im Individuellen allgemein zu sein, dies Problem ist hier gelöst in scharfer Abwendung von Schillers Klassizismus, und dies Stilprinzip wird bis ins Empfindungsleben aufgezeigt. Auch hier ist Allheit, Harmonie von Dissonanzen, magisches Schweben zwischen vorwärts und rückwärts, der Gegenpol des Geniegefühls; Allheit im Kleinsten, in der Empfindung, Allheit im Größten, in der Welterfassung; die Doppelreihe des Tuns und Sehens, die ganze Fülle der Welt und der Geist, der sie betrachtet. Zugleich stellt sich der beschauende Geist mit dar; er schwebt darüber in Freude und Ironie. Instinkt ist zur Willkür geworden, dennoch waltet heiligster Ernst, ein Sinn für das Universum bis zu einer Höhe, wo alles göttlich, gelassen und rein ist.

Und wie diese Welt zum Kunstwerk wird, diese Unendlichkeit zur Form, wie Stil in diese Fülle kommt, darin liegt die für Friedrich wichtigste Entdeckung: die Versöhnung des Strebens mit der Stille, die Möglichkeit unendlich wachsender *Klassizität*. Ein neues Stilprinzip ist damit gegeben. Der Organismusgedanke erreicht hier seine subtilste Ausbildung. Der angeborene Trieb des durchaus organisierten und organisierenden Werkes, sich zu einem Ganzen zu bilden, äußert sich in den größern wie den kleinern Massen. Die Einheit liegt darin, daß, was ein *Ganzes* sein soll, in allen Teilen ähnlich organisiert wird. Jeder notwendige Teil des einen und unteilbaren Romans ist ein System für sich, aber eins umfaßt das andre. Wie Jahresringe des Baums sich um-

einanderlegen, ergreift diese Weltaneignung immer weitere und weitere Kreise.

Die Vordeutung auf eine letzte Höhe der Bildung, wo Kunst und Wissenschaft und Leben eins sind, ist hiermit gegeben. Eine neue Art von Klassizität ist entdeckt, eine neue Möglichkeit, das Unendliche als Form zu organisieren. Friedrich Schlegels Erkenntnisprinzip, das Gesetz der Kristallisation, das in seiner Philosophie, in seiner Lebenskunst wirksam ist, enthüllt in sich hier, an Goethes Dichtung, auch eine neue Möglichkeit künstlerischen Bildens: unendlicher Fortschritt und doch immer Geschlossenheit, Form; unerschöpfliche Fülle des Modernen und doch im Gesamteindruck die Harmonie griechischer Objektivität. Im höchsten Sinn ist eine cyklische Poesie hier geahnt; wie aller sehr geistigen Poesie ist ihr der Geist der Betrachtung und der Rückkehr in sich selber eigentümlich.

Dem neuen Kulturideal entspricht das neue Kunstideal. Was innerhalb eines abgeschlossenen Horizonts lag an bloßem Leben, was das Menscheninnere in einem einzigen Augenblick starken Lebens an Erregtheit und Stille, an Elend und Jubel, an Dissonanz und Harmonie birgt, das Chaos der Leidenschaften, der Sichtbarkeiten, das wird, im Kunstwerk treu und lebensvoll hingeworfen und vereinigt, von selber ein Symbol allgemeinen Lebens sein. Aus der Allheit der Weltdarstellung erhebt sich die Einheit der Weltempfindung, das war das Kunstprinzip der Geniezeit. Jetzt wird der Horizont unendlich viel weiter genommen. Auch jetzt soll sich aus der Unendlichkeit die Einheit erheben, aber aus der in der höchsten Bewußtheit, im Medium geistigster Bildung gebrochenen Lebensfülle. Was ein solcher Geist an Welt in sich fassen kann, an Welt in sich überwinden kann, was er so sehr im Realen durchlebt und durchschaut hat, daß es aus seinem Zustand sein Gegenstand geworden, was er an unsichtbaren Kräften darin wirksam fühlt, an Magie darum weben spürt, dies soll er mit einem zur Willkür gewordenen Instinkt im Roman darstellen — und es wird ein Symbol des allgemeinen Lebens sein.

Der Umriß einer neuen Kunstgattung und darin eines neuen Kunst-

ideals lag hier angedeutet. Es war die Frage, ob ein ganz entfaltetes Empfindungsleben, ein so universelles Streben, wie es Friedrich eigen war, noch die Kraft hatte, in einer solchen Geistigkeit sich selbst zu erfassen und der Form zu beugen.

Die Aussicht auf eine grenzenlos wachsende „Klassizität" war der folgenreichste Gedanke, den der Wilhelm Meister in Friedrich Schlegel aufgeregt hatte. So wurde auch seinem strengen Schönheitssinn möglich, einen Ausgleich zwischen dem universellen Bildungsdrang und der Dichtung, der Kunst überhaupt, zu versuchen. Die Gattung des Romans trat nun in den Mittelpunkt seiner künstlerischen Gedanken und von hier aus teilte sich das neue Ideal der ganzen Poesie mit.

Im Roman ist eine Möglichkeit, den sich bildenden Geist darzustellen, er faßt die sittliche, gesellschaftliche Bildung mit der künstlerischen zu einem Ganzen. Jeder Mensch, der sich bildet, enthält in seinem Innern einen Roman, jedoch keinen neuen, wenn der Künstler nicht etwa neuer Mensch geworden. Der Roman ist das Symbol der modernen Zeit, man ahnt in der neuen Poesie den werdenden Geist; die alte zeigt den vollendeten Buchstaben.

Die Poesie ist die eine und ewige. Die eigentliche Kunstlehre würde mit der absoluten Verschiedenheit, der ewig unauflöslichen Trennung von Kunst und roher Schönheit anfangen. Vollkommene Harmonie der Kunstpoesie und der Naturpoesie ist das Ziel; diese findet man nur in den Alten. Das ganze Altertum ist ein Genius, der einzige, den man ohne Übertreibung absolut, groß, einzig und unerreichbar nennen darf.

Aber eine neue Wissenschaft ist nötig geworden: Philosophie der Poesie. Sie geht von jener reinen Schönheit aus und zeigt ihre Schicksale, ihr Wachstum im ganzen durch die sich bildende, bewußtwerdende Menschenwelt, wie sich die großen Systeme des Lebens: Philosophie, Poesie, Praxis vereinen und trennen, wie die Gattungen und Arten sich mischen, um den neuen Weltgehalt auffassen zu können, wie die modernen Dichtarten sich bilden, wie dann der ganze Umfang modernen Lebens nur im Roman bewältigt und mit der Schönheit versöhnt werden kann. Philosophie des Romans wäre also das Ende.

So ließe sich die absolute Identität des Antiken und Modernen, die Möglichkeit dieser Identität aufzeigen. So wird die Poesie des Romans, die romantische Poesie, als progressive Universalpoesie begriffen; sie soll zwischen der sublimen Geistigkeit moderner Kultur und dem Bedürfnis geistig-sinnlicher Harmonie eine Versöhnung stiften. So wird in ein schon viel gewandertes Wort die ganze Spannung moderner Bildungskämpfe, die ganze Freudigkeit erhofften Ausgleichs getragen und „romantisch" zum Kampf- und Losungswort einer neuen Generation vorbereitet.

Das vielverfehmte Wort ist, nach wechselnder Vorgeschichte in England und Frankreich, erst Ende des 17. Jahrhunderts bei uns in Gebrauch gekommen; damals noch voll Nüchternheit und fern von empfindsamem Beiklang, wird es meist in Beziehung auf die romanischen Nachbarn — also gleich romanisch — angewendet. Bald nimmt es den Nebensinn des Extravaganten, Überspannten an, verbindet sich auch im 18. Jahrhundert schon mit der mittelalterlichen Atmosphäre voll Minne und Rittertum und faßt somit lauter Dinge in sich, die der Rationalismus verachtet und bekämpft.

In beiden Bedeutungen war das Wort von jeher Friedrich Schlegel geläufig. Beide wurden auch in ihrem Sinn immer mehr vertieft. Das Befremdende, Wunderbare erhielt für diesen früh mit den Geheimnissen beschäftigten Geist einen starken Zauber, das unendliche Streben, die im Begrenzten nicht beruhigte Sehnsucht gab sich ihm darin kund, und die zweite Bedeutung war im Wandel seiner historischen Einsicht und ihrer Anwendung auf geliebte Gedichte des Mittelalters und ihnen verwandte der modernen Zeit des spöttischen Beiklangs bald völlig entledigt worden. Romeo ist ihm eine „romantische Melodie". Mignon und der Harfner singen „romantische Gesänge".

Jetzt gebraucht er dies Wort — und darin wird er maßgebend für die Freunde — als gleichbedeutend mit Romanpoesie und bewahrt ihm diesen Sinn auch, nachdem es schon einen weiteren Inhalt erhalten hatte und zur umfassenden Losung der neuen Generation geworden war. Das Wort wird ihm immer mehr synonym mit dem, was er als

moderne Poesie schon in Dresden charakterisiert hatte. Der unvergleichliche Vorzug moderner Kunst gegenüber der begrenzten Fülle der Antike faßte sich ihm darin zusammen.

In „Hermann und Dorothea" lebt der romantische Geist. Trotz seiner Annäherung an das alte griechische Epos und trotz großer Ähnlichkeit im einzelnen ist dadurch die absolute Verschiedenheit im ganzen bedingt. Auch wo es am homerischsten scheint, läßt sich doch ein Bewußtsein, eine Selbstbeschränkung wahrnehmen, die höchst unhomerisch oder vielmehr überhomerisch ist. So steht das Gedicht durch seinen romantischen Geist weit über Homer, dem es an Ethos und Fülle weit nachsteht. Man könnte es ein romantisiertes Epos nennen, aber freilich in ganz anderem Sinne als das Romanzo der Italiener. So eignet dem Wort der Unterton der modernen Geistigkeit, der Bewußtheit, der Selbstbeschränkung, und es nähert sich immer mehr dem neuen Lebens- und Bildungsideal.

Durch die Beziehung auf Wilhelm Meister bereichert sich sein Inhalt unendlich. Nicht mehr bloße Gefühlstöne, bloß mitschwingende Forderungen modernen Geistes machen seine besondere Färbung aus. Es wird zu einem „durch enthusiastische Abstraktion gebildeten Ideal" der Kunst; es umspannt die höchsten Forderungen modernen Kunststrebens, Ideale der Allheit und Totalität, Möglichkeit neuer Klassizität.

In solcher Fülle des Inhalts verwirrt sich seine sachliche Begrenzung. Es wirkt mehr durch seine Atmosphäre, als Stimmungsbegriff, als Symbol eines neuen Geistes. Nur kurze Zeit bleibt es auf die Gleichsetzung mit Romanpoesie beschränkt. Schon im zweiten Athenäumsheft wird es in wirrem Enthusiasmus von Friedrich Schlegel als umfassende Losung einer neuen Generation, einer neuen Gesamtkunst ausgegeben. Schon hat sich die ganze Flut neuer, ungestüm ergriffener Ahnungen, der ganze Universalismus seiner um neue Philosophie und neue Bildung kämpfenden Gedankenwelt dem ästhetischen Begriff bedrohlich genähert. Indem sie vollends einströmte, mußte sich zeigen, ob die Identität des Modernen und Antiken wirklich zu erreichen war, ob nicht der werdende Geist jede Fessel dessen „was sein muß" in der Kunst dennoch sprengen würde.

Das berühmte Fragment des Athenäum faßt die Ausgangspunkte des romantischen Bekenntnisses zusammen: die französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, Goethes Meister.

Hier gleich tut sich der ganze Zusammenhang auf, in den die neue Losung im Universalismus des Schlegelschen Weltbegriffs verflochten ist. Die französische Revolution nennt er anderwärts eine Allegorie auf die Wissenschaftslehre. Revolutionen sind ihm „universelle, nicht organische, sondern chemische Bewegungen". Die Franzosen dominieren deshalb im Zeitalter, weil der chemische Sinn bei ihnen am allgemeinsten erregt ist. Das ganze Zeitalter scheint ihm von diesem Geist bestimmt zu sein.

Diese immer wiederkehrenden Gedanken vom chemischen Zeitalter sind für die Geschichte der Romantik sehr wichtig; die Mission eines Geistes wie Friedrich in der damaligen Welt wird hier klar. Die lebhafte Empfindung dieser Generation wird verständlich, die ungeheuren Auflösungen, Umwertungen jener Epoche, der ganze Zersetzungsprozeß, in dem zum erstenmal in der deutschen Geschichte eine Kultur von weitestem Umfang und vollendetster Durchbildung — die erste, die das moderne Europa überhaupt besessen hat — völlig auseinanderbrach und lächerlich wurde. Das rapide Auf-und-Nieder des geistigen Lebens stelle man sich vor. Die Geniezeit war über Nacht gekommen, ein kleiner Trupp genialer Jünglinge hatte das ganze Heer der Aufklärung auseinandergetrieben. Noch lagen überall die zerstreuten Herrlichkeiten; einst bewunderte Männer waren nun lächerlich, bewunderte Ordnungen waren Kinderspott; und schon diese Geniezeit selber war lächerlich geworden — die Geschichte von den Gergesener Säuen schien eine Prophezeiung auf diese Kraftgenies —, neue Ideale standen im Kampf, die Weltansicht war durch das kopernikanische System Kants und Fichtes umgedreht. Die großstädtische Gesellschaft war in Auflösung, angesehene Frauen brachen die Konvention um der Leidenschaft willen. Es war ein

Schauspiel ohnegleichen, wie nun eine durch fast ein Jahrhundert eingewurzelte Kultur sich löste, wie Dinge, die fast hundert Jahre festgestanden hatten, nun in Bewegung kamen, Dinge der Seele, der äußeren Ordnung, der Politik, der Moral.

Die Kräfte kamen in Umschwung, in dem Strom des Werdens wurde alles erstarrte Sein fortgerissen, alle Aspekte veränderten sich; man empfand zum erstenmal historisch. Die chemische Natur dieser Historie ist Friedrich völlig klar, und sie muß als Kritik, als Witz, als Geselligkeit, als Roman die zähen Massen in Flug bringen. Überall ist neuer Umlauf der Kräfte nötig, überall muß durch Bewegung und Trennung, Mischung und neue Vereinigung die geistige Grundlage hergestellt werden.

Die letzte Schutzwehr der alten Zeit, das Dogma der allgemeinen in allen gleichen Vernunft, war nun auch gefallen. Der neue Individualismus brach überall hervor. Aber nirgends als die Frivolität der großen Spötter im Niedergang der Kultur, überall als das Gefühl des Neubaues, des Anfangs, das Gefühl heiligen Ernstes, neuer Weltjugend, als der tollkühne Glaube, gleich in einem Mal im Einzelnen den Gott herauszubilden, das Gesetz aufzurufen „durch Bildung", das Allgemeine wirklich zu machen durch Universalität, überall als der glühende Wunsch, die mutwillig auseinandergetriebenen Stoffe und Kräfte zu neuer Harmonie, neuer Totalität zu binden.

In dieser allgemeinen Bewegung wurde nun das Neue in der Kunst als „romantische Poesie" konstituiert. „Romantische Poesie ist unter den Künsten, was der Witz in der Philosophie, geselliger Umgang, Freundschaft, Liebe im Leben ist", also die chemische Energie, der neue Anstoß, die enthusiastische absolute Kraft, die allgemeine Bewegung. Sie ist zunächst gar nichts Inhaltliches, gar kein Programm dieser oder jener inhaltlichen Mischung, gar keine Zusammenklitterung der geistigen Sondergebiete zu einer unkünstlerischen Über-Poesie, sondern nur die absolute Forderung geistiger Bewegung, der Zwang einer seelischen Energie, das Bedürfnis eines neuen Lebensgefühls. Sie soll den großen Ausgleich bringen, die Totalität herstellen zwischen den einzelnen Menschenkräften und -gebieten.

Man soll nicht in den alten Formen den Frühling andichten, sondern sehen, wie der Frühling aussieht in der neuen Weltjugend, in einer Epoche so vielfacher geistiger Bewegung. Man soll sich bilden, ehe man Künstler sein will. Man soll die Formen der Kunst mit Bildungsstoff sättigen, dann wird die Poesie lebendig und gesellig, und Leben und Gesellschaft wird poetisch werden. Die neue Gesellschaft braucht eine neue Dichtung. Dies ist, von den mystischen Terminologien gelöst, der Sinn dieses Programms.

Die neue Universalität ist Wechselsättigung aller Formen und Stoffe; was bisher Schönheit war, ist nicht stark genug, in einem so bewegten Innern die Harmonie herzustellen. Philosophie, sittliche Erfahrung und Poesie müssen sich vereinen, durchdringen; die großen Potenzen der Bildung müssen den Menschen frei machen. So erst kann aus dem Gemüt die namenlose Kunst entspringen, welche das verworrene Leben ergreift und zur ewigen Einheit bildet.

Der Geist muß gesellig sein, das Universum muß in ihm ausgewachsen und reif geworden sein. Das allseitige Verstehen, Nachleben — Philosophie muß ihn erfüllen. So erst kann er die neue Schönheit schaffen. In diesem Sinn ist sie progressive Universalpoesie, in diesem Sinn ist sie allein unendlich, weil sie allein frei, weil sie mehr ist als nur Art, mehr als Romanpoesie — sie ist gleichsam die Dichtkunst selbst. Der höchsten Bildung fähig, ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann. So ist sie die Poesie des neuen, in Enthusiasmus und Bildung selbständigen Menschen.

Und was ist nun die Schönheit dieses neuen Menschen? Wie wird die Welt poetisch? Welche ästhetische Lust entspringt aus dieser durch Bildung und Enthusiasmus frei gewordenen Geistigkeit? Hier erst bekommt die Lebensstimmung der Universalität, die er als Ironie bezeichnet hat, ihren tiefsten Sinn. Es zeigt sich, wie sie erwächst aus seinem echten Schönheitsbedürfnis, wie die reichste Quelle seines innern Lebens bei aller überspannten Geistigkeit hier emporkommt. Das „Kindliche, Naive" in Friedrichs Natur wird von seinen Freunden immer neu betont. Er liebt die großen und starken Züge an den Menschen, er faßt schnell und tief, er hält alles für schwach, was nicht feurig und stark erscheint. Höchste Energie des seelischen Lebens ist sein Grundzug und ihr ästhetischer Ausdruck ist Freude. Schon der Zweiundzwanzigjährige hat tief und schön über Schönheit und Freude nachgedacht. Er liebt die Griechen, weil sie die Freude wie die Lebenskraft für heilig hielten. Er liebt ihre Komödien, weil sie ein Rausch der Fröhlichkeit und zugleich ein Erguß heiliger Begeisterung sind. Diese Vermählung des Leichtesten mit dem Höchsten, des Fröhlichen mit dem Göttlichen, enthielt eine große Wahrheit: die Freude ist an sich gut, auch die sinnliche enthält einen unmittelbaren Genuß höhern menschlichen Daseins. Sie ist der ursprüngliche Zustand der höheren Natur des Menschen. Schmerz ist der Grund des tierischen Daseins. Die Freude verkündigt nicht bloß Leben, sondern auch Seele. Leben und unbeschränkte Freude bedeuten Liebe. Der höchste Moment der Lebenskraft ist seine Verdopplung, der Genuß eines homogenen Lebens. In der Freude verlieren sich alle Grenzen. — „Lust tiefer noch als Herzeleid, denn alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit", dies Nietzschewort klingt an. „Der Mensch erät den völligen Genuß, nach dem er nur streben kann, ohne ihn zu besitzen. Seine höchste Freude ist ihm ein Bild von dem höchsten Genuß des unendlichen Wesens." Das höchste tragisch Schöne ist in griechischer Kunst erreicht, das höchste komisch Schöne nicht, trotz der Lebensbedingung der Freiheit.

Das tragiſche Genie ſcheint überhaupt früher rege zu werden als das komiſche. Das erſte erfordert nur die „Hauptmaſſen der menſchlichen Bildung", das letztere entſteht nur auf der Höhe der Bildung. Nach dem Ideal der komiſchen Kunſt ſoll das wirkliche geſellige Leben poetiſiert werden, ſo muß ein ganz neuer Stoff erſt zur Poeſie erhoben werden. Er verteidigt Ariſtophanes gegen den Vorwurf, er unterbreche oft die Täuſchung; dieſe Verletzung iſt Lebensfülle und erhöht die Wirkung. „Die höchſte Regſamkeit des Lebens muß wirken, muß zerſtören; findet ſie nichts außer ſich, ſo wendet ſie ſich zurück auf einen geliebten Gegenſtand, auf ſich ſelbſt, ihr eigen Werk; ſie verletzt dann, um zu reizen, ohne zu zerſtören." In dieſem Erleben iſt eignes Schönheitserleben tief, und weit über Ariſtophanes hinausgreifend, ausgeſprochen. Noch heut ſo heiß begehrte Ideale zukünftiger Kunſt ſind angedeutet, eine Poeſie von reiner, faſt religiöſer Fröhlichkeit, gereinigt von aller Not, von allem Bedürfnis, heilige Spiele der Kunſt, ein inneres Bacchanal, ein rauſchendes Feſt der Seele, wie es in enthuſiaſtiſcher Muſik bisweilen aufklingt oder in ein paar leuchtenden Farben des Frühlings oder in der verklingenden Beſeligung irgend eines großen, ſtillen Erlebens. Wann wird dieſe Zeit kommen? Sie iſt ſo lange nicht möglich — das hat Friedrich ſchon ausgeſprochen —, bis ſich das Verhältnis der Empfänglichkeit zur Selbſttätigkeit im Menſchen ganz ändert, bis reine Freude, ohne Zuſatz von lächerlichem Schmerz, ohne komiſche Verwendung des Schlechten, überhaupt ohne alles Lächerliche, hinreicht, unſern Trieb aufs höchſte zu ſpannen.

Und dies Höchſte der Seele wird geiſtige Freude ſein, nicht heftig, unruhig, ſinnlich wie die, welche das Komiſche erregt und im Rauſch bloßen Lebens den Geiſt mit fortreißt. Ohne Harmonie, ohne Form iſt ſie nicht vollendet, und der Genuß der Harmonie erfordert Beſonnenheit, Beiſammenſein der ganzen Seele. Im Athenäum, wo er den ariſtophaniſchen Geiſt und den Olymp der Komödie als romantiſch in Anſpruch nimmt, faßt Friedrich dies alles zuſammen: „Das Weſen der komiſchen Kunſt bleibt immer der enthuſiaſtiſche Geiſt und die klaſſiſche Form." Dieſe Freude iſt nun die tiefſte äſthetiſche Luſt des in Bil-

dung selbständig gewordenen Geistes. Und das Lebenselement, die tiefste Kraft, mit der der Geist aus seiner absoluten Freiheit sich selber genießt, die Stimmung, die der „Ironie" zugrunde liegt, ist nun eben diese enthusiastische Kraft ästhetischer Freude.

Aus dieser Freude kommt dem anschauenden Geist somit dieselbe Freiheit, mit der der reife und bildungsgesättigte Mensch im ewig bewegten Strom der Welt und der Gedanken sich aller Fesseln ledig und aus dem Sklaven der äußeren Eindrücke zum Herrn seiner innern Welt macht. Alles, was sich nicht selbst anihiliert, ist nicht frei — nichts wert. Alles, was etwas wert ist, muß zugleich dies sein und das Entgegengesetzte.

Die Stimmung des historischen Philosophen, des welt- und seelenkundigen Zeugen alter und neuer Schicksale wird hier auf der letzten Höhe eins mit der ewigen Lust, in der der Geist seine Unendlichkeit in sich selber fühlt, seine äußern Reichtümer als seine innere, eigenste Unbegrenztheit anschaut. Nur durch diese ästhetische Grundkraft vermag sich der Geist, der „sehnsuchtsvolle Hungerleider nach dem Unerreichlichen", auf Augenblicke zu ersättigen. Und diese selbe Stimmung ist nun das Lebenselement der neuen Schönheit, ist das Medium, durch das die Lebensgefühle in Schönheitsgefühle übergehen.

Diese Formel war ja Schiller und Friedrich gemeinsam, und gewiß ist für die begriffliche Ausbildung Schiller wichtig geworden. Das tiefe Künstlertum Schillers bewährt sich in seiner Theorie da am schönsten, wo sich der ethischen Freiheit, der allgültigen Vernunftfreiheit, die das erzeugende Fundament Kantischer Moral und klassischer Ästhetik bildet, eine ganz andre, ursprünglichere, individuell geartete Freiheit unterschiebt, die er Spieltrieb nennt. Es ist dieselbe Grundkraft des ästhetischen Menschentums, die der junge Schlegel Freude genannt hatte, und die Schiller hier als die eigentliche Bedingung ästhetischer Wahrnehmung, ästhetischer Anschauung nachweist. Der Geist muß am Schein sich genügen lassen, im Spiel sich seiner freien Kräfte bewußt werden, im Betrachten die Rücksicht auf Not und Bedürfnisse, auf die ganze Zweckwirtschaft abtun, dann empfindet er ästhetisch. Das freie Spielen

mit den Dingen, das der männlich Stolze sonst in der Starrheit des Formtriebs gefesselt hielt, löst sich hier in einen ganz neuen Klang aus diesen harten Begriffsketten der fast politischen Schönheitstheorie.

Dies Kapitel ist das einzige, wo sich Friedrich nicht nur in Begriff und Wort mit Schiller treffen konnte, wo er für den bei ihm freilich viel ungestümeren, fesselloseren Lauf der Empfindungen Klärung und Zuwachs erhielt. Freilich ging es bei ihm sofort ins Extreme weiter. Das freie Hinschweben wird immer mehr zur Willkür des Spiels; in das volle Genügen am schönen Schein mischt sich die skeptische Stimmung des im Haus der eignen Seele nicht zufriedenen, des durch alle Länder und Zeiten ungeduldig wandernden, des bis zu skeptischen Konsequenzen weiter philosophierenden Relativisten. Aber tiefer noch als in Wirkungen dieser „historischen" Zeit ist die Notwendigkeit dieser Ausartung in einem Bedürfnis des romantischen Charakters gegründet. Die Wendung des Lebensgefühls, die in der idealistischen Epoche allerorten einsetzt, erreicht hier erst wirklich den Gegenpol des naturalistischen Empfindens der Geniezeit.

„Gegenwart" war die Losung dieser Zeit, „Nahheit" bezeichnet den immer mitschwebenden Gefühlston ihrer Erlebnisse. Die neuen Kulturideale haben diese Unmittelbarkeit des Gefühls, die nur durch „Dumpfheit" erreichbar war, zersetzt, sie fordern Bewußtheit, innere Klärung, Läuterung. Freilich war damit auch die schützende Hülle des Unbewußten, triebartig Instinktiven weggeweht, aus der allein starkes, vollkräftiges Handeln und Empfinden hervorgehen kann. Immer mehr kamen die Schwächungen des Instinkts, die Zersetzungen der Gefühlskraft auch als Schattenseiten im Empfindungsleben zum Vorschein. Die Gesundheit kraftvollen Denkens war schon durch das Reflexionsgesetz Fichtes bedroht, das den Geist immer höher hinauftrieb auf den Stufen des Sich-selbst-anschauens, auf Stufen, die doch nur im Ich gestützt waren. Den romantischen Charakter bezeichnet ein analoger Vorgang im Gefühlsleben. Das Erleben wird nur noch zwischen Spiegeln möglich. Die dumpfe Leidenschaft gibt keinen ästhetischen Reiz, wenn ihr nicht die Spiegelung zur Seite geht oder nachfolgt. Der Reflexions-

trieb des Gefühls erklimmt auch hier immer gewagtere Sprossen. Freilich wurde die Schönheit oft dadurch leicht und klar, und die Spiegel waren oft von jener seltsamen Kraft, die die Dinge deutlicher macht und doch zugleich ihr Geheimnis mehrt. Das Bewußtwerden war eine ästhetisch zeugungskräftige Losung, wenn nur der Mutterschoß des Unbewußten nicht zu sehr erschöpft wurde, die Schwerkraft nicht zu sehr von jener untersten Lebensschicht abgezogen wurde, aus der allein die Sicherheit der Lebens- und Gefühlsgestaltung kommen kann, die den Menschen als Persönlichkeit ausweist.

Schon in der Schlegelschen Ästhetik erreichen aber die begrifflichen Konsequenzen dieses Empfindungszustandes gefährliche Spitzen. Die Hauptforderungen sind entschiedene Fortschritte. Die romantische Poesie kann sich so ins Dargestellte verlieren, daß man glauben möchte, poetische Individuen jeder Art zu charakterisieren, sei ihr ein und alles, „und doch kann auch sie am meisten zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, die Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln vervielfachen".

Die Schönheit ist also vom Stoff nicht abhängig. Wo der Geist in der Verfassung dieser schwebenden Freiheit, dieser leichten, spielenden Fülle, dieser „absoluten Phantasie" ist, adelt er den Stoff zur Poesie. Es gibt keinen Inhalt des Lebens, auch nicht des in Wissenschaft erkannten Lebens, das nicht so wieder zu erleben, wieder zu erkennen wäre, daß Schönheit aus den Dingen entsteht. „Der Geist jeder Wissenschaft muß philosophisch sein." Philosophieren ist die Tat des anschauenden Wiedererzeugens, des Loslösens der Dinge aus ihrem Zweckzusammenhang, ihres Sinns aus der Stofflichkeit, ihrer Bewußtheit aus der Dumpfheit. Kunst ist die Darstellung dieser gelösten, bewußt gewordenen Wirklichkeitsbilder.

Daß Lust und Unlust nicht für das Eigentümliche der Gefühlswelt genügen, weiß Schlegel so gut wie Novalis. Auch er ahnt die Möglichkeit eines „unendlich reizenden Schmerzes". Er nennt all die will-

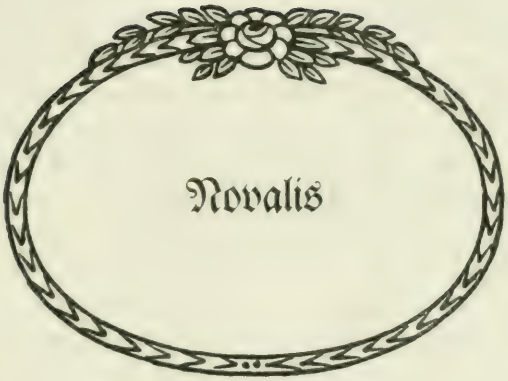
kürlichen und seltenen Verknüpfungen und Verwechslungen, die er in der Empfindungs- und Gedankenwelt, im Dichten und Handeln ahnt, das „Bizarre". Es gibt Bizarrerie der Begeisterung, die sich mit der höchsten Bildung und Freiheit verträgt, und das Tragische gleichsam vergöttlicht, z. B. in der Braut von Korinth, die Epoche in der Geschichte der Poesie macht; in fast burlesken Stellen erscheint das Schreckliche zermalmend groß. So sucht er hier schon die Herrschaft des Ästhetischen bis in die dunkelsten Regionen des Innenlebens vorzuschieben und denkt sich für die Eroberung und Pflege dieses Zwischengebietes neue Gattungen aus. Novelle und Märchen werden hier wichtig. Jene muß in jedem Punkt ihres Seins und Werdens neu und frappant sein. Diese sollte wie die Romanze die als bizarr gefaßten Seelengebiete für die Poesie fruchtbar machen.

Der Herrschaftsgang der Poesie, den R. M. Meyer als kennzeichnend für das neunzehnte Jahrhundert aufgestellt hat, nimmt hier theoretisch seinen Ausgang. Ferner ist eine bisher unerhörte Verfeinerung des Schönheitslebens angebahnt, ein Hellwerden aller inneren Vorgänge, ein Wegräumen all der trennenden Wände, die bisher um die einzelnen Bezirke des Geistes standen, ein wechselseitiges Sich-bereichern und Durchdringen, eine Durchsichtigkeit des Erlebens, die eben jene geistige Freude, wenn sie nur stark genug im Unbewußten ruht, erst möglich machen kann.

Schlegel redet damit zunächst keineswegs einer grenzenlosen Willkür das Wort. „Schein der Willkür" gehört zum Wesen des Romantischen, aber es ist ja eben nur jenes Gleichgewicht gemeint im System der inneren Welt, also nicht das Wählen artistischer Genüßlinge, sondern ein aus ungeheuren Spannungen resultierendes Gefühl der inneren Stärke. Aber eben diese Stärke ist an manchen Stellen sogar in der Theorie unmöglich gemacht. Sie kann nicht mehr vorhanden sein, wo der Gegenwartston des Erlebens völlig ausgelöscht ist, wo die Substanz der Empfindung über ihren Spiegelungen völlig verloren ging. Schon wenn im Wilhelm Meister dies magische Schweben der Empfindung zwischen rückwärts und vorwärts bewußt wird, ist die Theorie auf diesem Weg. Für die Goethesche Welt ist die Beobachtung gewiß sehr fein; es bezeichnet

geradezu den Altersstil der Goetheschen Empfindung, daß jener Gegenwartston in ihm fast völlig ausgelöscht ist und der Augenblick der Empfindung wie in der Trilogie fast nur noch aus dem besteht, was aus früher oder später in ihm zusammenströmt. Nur war es hier die organische Entwicklung eines durch Schicksal und Arbeit überreich gesättigten Lebens, und wie alles Dichten von je und mit wenig Unterbrechung bei Goethe durch einen unbewußten, dem Traum zu vergleichenden Vorgang bedingt war, in dem sich die Erinnerungsbilder seines Lebens aus sich selber zu Gefühlssymbolen reinigten und zu Lebensketten von unmittelbarer Schönheit verschlangen, so kommt jetzt im Alter der Inhalt selten mehr in großen, allein durch den Moment hervorgerufenen Erschütterungen zutage, sondern gleichsam schon als ein solches Erinnerungsbild oder wie ein schöner und seltner Lebenskeim in seine Seele, um den sich alsbald aus ihrer tropisch reichen Nähe und Ferne nach festen Gesetzen die kristallischen Bildungen drängen, um das schmerzliche Wachstum des keimenden Lebens mild zu hemmen.

Wenn nun in einem unvergleichlich ärmeren und noch erst zum Leben bestimmten Menschen das Empfinden sich dieser psychischen Form nähert, müssen zuweilen Vorgänge entstehen, in denen nur der im Gedanken zurückbleibende Hauch eines Lebensmoments, nur der Niederschlag in der bewußten Geistigkeit als Stoff heimgebracht werden, in denen sich nur die Spiegelbilder selber spiegeln — es müssen Forderungen kommen wie die von Friedrich Schlegel.


Novalis

Das erste Stück Leben, in dem Romantik gelebt, in dem die Wirklichkeit selber Poesie ward. Gerade der vermeinte „Pedantismus der Beobachtung" bezeichnet das Wesen von Novalis' Liebe. Ihn lockt und bannt das Leben der unbewußten, gütevollen Natur, dies Leben der reinen, unverdorbenen Menschenseele. Wie sie durch den Alltag geht, durch Haus und Hof, Geschäftigkeit und Spiel, Bewegung und Tanz und Religiosität; wie sie mit Menschen ist, urteilt, ihre Art sich zu freuen — zu betrüben. Sie will nichts sein. Sie ist etwas. Sie macht nicht viel aus Poesie, aber — an Sophie anschließend sagt Novalis von den Frauen — sie sind geborene Künstlerinnen. Sie sind vollendeter, freier als wir. Ihre Natur scheint unsere Kunst — unsere Natur ihre Kunst zu sein.

Es ist deutlich, daß hier eine ganz neue Art von Schönheit empfunden wird. Diese Liebe hat so gar nichts von der gewöhnlichen. Sie ist keine sinnliche Leidenschaft; nach fast zwei Jahren innigen Zusammenseins, als er die Umrisse von Sophiens Dasein festhält, weiß er noch nicht, ob ihr Temperament erwacht ist. Sie ist keine Schwärmerei, kein trunkenes Seligsein in Stimmungen, kein Überschwang sehnsüchtiger Gefühle. Sie ist fast nüchtern, sie ist in den einfachsten Alltag eingekehrt, in den Gang des gewohnten Lebens, in die Merkwürdigkeit des ganz Gewohnten und Alltäglichen.

Ein seiner Reichtümer kundiger Geist, voll Bewußtsein, voll Trieb sich zu bilden, ist hier selig gebannt im Anschauen eines Kindes, im Wunder der bildungslosen Schönheit, die ganz unwissend durch das Treiben der Menschen geht, der alles zur Kunst wird, alles anmutvoll, gütevoll, unendlich reich durch die Schönheit des bloßen Daseins, des Bewegens und Schauens.

Novalis idealisiert nicht, er beobachtet nur; er erlebt die höchste Seligkeit in den kleinen, flüchtigen Momenten. Er weiß, daß auch eine Kehr-

seite da ist; er hat wohl kühlere, bittere, ja schmerzende Augenblicke, wo er irre wird an solchem Leben, wo es ihm leer, gemein, alltäglich scheinen muß. Aber der Grund seiner Liebe war viel tiefer in ihn eingesenkt. Er hat Tage gehabt, wo ihm der Besitz, das Erfülltwerden seiner Hoffnungen das Geringste dünkt, wo Scheitern „sein altes Gleichgewicht nicht erschüttern könnte", ihn nicht ärmer machen könnte in der ewigen Liebe zu dieser Schönheit. Er will seine Seele erheben über die Sphäre, wo der Zufall äußerer Störungen und Forderungen schmerzen und beglücken kann. — — — — — — — — — — — — — —

Im April 1797 geht er nach Tennstedt, um den Tod seines Bruders nicht zu sehen. Er harrt des Morgenrots, das ihn zum frischen Leben in der wirklichen Welt ermuntert. Keine Klage, Träne bei der Todesnachricht von Erasmus. Er schreibt an Karl: „Sei getrost, er hat überwunden. Die Blüten des Menschenkranzes lösen sich hier einzeln auf, um ihn dort schöner und inniger zusammenzusetzen." Er glaubt, dieser Sehnsucht, diesem festen Willen, zu sterben, müsse der Körper nachgeben.

Der „Zielgedanke" richtet sich so auf. Es soll hell werden in ihm, die fremden Dinge sollen abfallen, die Besonnenheit soll herrschen in ihm, die heitere, fröhliche Sicherheit, in Liebessehnsucht, in „ruhiger Verzweiflung", im Fortgefühl des Schmerzes. Der Liebende muß die Lücke ewig fühlen, die Wunde stets offen erhalten. *Ohne* seine Sophie ist er gar nichts, *mit* ihr alles. Sie ist ihm Inbegriff aller Liebeskraft, des nie zu stillenden Verlangens, der ewigen Sehnsucht. Aber nicht als dumpfe Versunkenheit, nicht als blinde, einsame Tiefe des Schmerzes, sondern als Vertrauen auf die unsichtbare innere Welt, die sich in heiterer Ruhe offenbaren wird, wenn die tobenden Unruhen aus Leben und Seele gewichen sind, wenn der verzehrende „sinnliche Schmerz" abfällt, klar wird, still wird in der ruhigen Verzweiflung, in der ewigen Liebesgewißheit.

Die Welt ist ihm ausgestorben, seine Hauptaufgabe ist, alles in Beziehung auf ihre Idee zu bringen. Durch Streben und gewisse Mittel will er auch bestimmte Stimmungen nach Willkür erregen können, im Wechsel der Lebensszenen, in den Veränderungen des Gemütes das

beſſere Selbſt behaupten lernen. Jetzt erſt lernt er ſich kennen und genießen. Er will nur in ihr leben, um ihretwillen, in jedem Augenblick ihrer wert, in der Stimmung der „höheren permanenten Reflektion", in der reinen Höhe, im Beiſichſein des Geiſtes. Das Ziel, das in unerreichbarer Ferne fremd und doch ſo feſt in ihm ſteht, macht er ſich nah vertraut durch das Gedächtnis der Geliebten. Dieſer Kult vollzieht ſich in der Weiſe der noch etwas empfindſamen Überſchwenglichkeit der Zeit: die Pflege des Grabes, die abendlichen Gänge in „das ſtille Land", Söfchens Bild neben ſich auf dem Kanapee — im grünen Halstuch fällt ſie ihm ein —, der ſtille, traurige Genuß ihres Todes.

Dann kommen die Regungen der furchtbaren Krankheit, die die Seele ſo ſtill macht, ſo namenlos, ſo wunſchlos, daß der begehrende Körper mit der bitteren Gewalt der Empörung die Sinnlichkeit zum Wort bringen muß. Durch häufige körperliche Anſtrengungen und Hut vor Trägheit will er ſich ſchützen vor der „phantaſtiſchen Luſt". „Mannſein kommt von Gott." Es ergreift ihn die Furcht vor dem gefährlich Krankwerden, „ſo entſetzlicher Jammer, in dem was mir begegnet iſt", dann wieder peinigende Zweifel. Er fühlt, daß es ſo ſeine Beſtimmung iſt: Ich ſoll hier nicht vollendet werden, alle Anlagen ſollen nur berührt und rege ſein, ich ſoll hier nichts erreichen, ich ſoll mich in der Blüte von allem trennen. —

Die „Hymnen an die Nacht"

Mit der vita nuova setzt das Gedicht ein, mit dem Eintritt in die höhere Welt, die wirkliche. Aus dunklen Stimmungen, in der Dämmerung seines Schicksals geht der Dichter auf die Fahrt. Nahvertraute Stunden, die jedem kommen, ruft er auf, damit sie uns an die Pforte seines Reiches führen, die Stunden, wo die Seele im Zug ihrer fernen Erinnerungen, Wünsche, Kindheitsträume müde geht wie nach der Sonne Untergang, und die Augenblicke, wo sie nach unwiederbringlichem Verlust ihres höchsten Gutes, ihres ganzen Heiles kraftlos in unsäglicher Angst nach Hilfe schaut. Klagende Töne einer unsäglichen Trauer stöhnt er in die Nacht, die nur dem kommen, der einsam ist, wie noch kein Einsamer war. Der Mantel der Nacht deckt alles. In süßer Trunkenheit entfalten sich die schweren Flügel des Gemütes. Unaussprechlich dunkel ist alles, was da der Seele geschieht. Nur in leisestem Anklang vertrauter Stimmungen deutet er auf dies Unfaßbare, das sich nicht erhellen will. Aber ihm wird es Leben; ihm kommt Licht in dies Dunkel, Licht der Nacht, der Trunkenheit, eine Helle, die hier erleuchtet und dennoch des bunten Tages unbedürftig ist, ein Licht, das hier führen kann und dennoch dem „lustigen Gezelte" des Farbenspiels nicht entstammt. Die Weltenkönigin sendet es selber, aus der eigenen Tiefe des Gemüts hebt es sich empor als die Geliebte seiner Seele, als die liebe Sonne der Nacht, die ihm die Nacht zum Leben verkündet, der er ins tiefe, dunkle Auge sehen kann, wo lauter Lieb' und Seligkeit ist, mit der er inniger sich zu mischen verlangt, damit die Brautnacht ewig währe.

So vermag er von dem Unsagbaren zu sprechen, Worte zu finden für Dinge, die die Seele nur namenlos empfängt, Bilder für ein Geschehen, das bilderlos im Schweigen vorübergeht. Und mehr als dies, er spricht damit ein Letztes seiner Mystik überhaupt aus. In diesem Preis der Weltenkönigin, in dem die traumhafte Trunkenheit dieser Symbolik hell austönt, in dem die dämmerig verschwebenden Worte klar sich sammeln, birgt sich der Sinn dieses ganzen Erlebens. Er dankt ihr, der hohen

Verkünderin heiliger Wonnen: „sie sendet mir Dich — zarte Geliebte — liebe Sonne der Nacht — nun wach' ich — denn ich bin Dein und mein — Du hast die Nacht mir zum Leben verkündet."

„Ich bin Dein und mein" — auch die einsamste, innerste Tiefe des Geschehens muß die Seele als Bild, als Wort sich deuten, um sie überhaupt erleben und empfangen zu können, und die letzte Deutung der Seele, die innerste, tiefste Weise, eines Dinges sich versichern zu können, ist die Liebe. Auch wo für das Wort schon eine brückenlose Einsamkeit ist, findet die Liebe noch einen Weg. Sie ist die einzige Kraft des Menschen, die aus der unseligen und sinnlos scheinenden Verlassenheit jedes Dinges, aus dem ewigen Andersein und Getrenntsein noch eine Quelle von Sinn und Beseligung zu erschaffen vermag. So ist sie — nach dem Glauben der Romantik — der Sinn des Lebens selber, und nur in der Antwort seines Du kann jedes Ich seine unendliche Einheit ganz fühlen.

„Ich weiß nicht ob ich das Universum von ganzer Seele anbeten könnte, wenn ich nie ein Weib geliebt hätte."

Friedrich Schlegel und Novalis sprechen hier das Bekenntnis aller Romantik aus. Die Liebesmystik ist ihre letzte Wurzel. Aus ihr entfaltet die Romantik ihr tausendzweigiges Bekenntnis. Durch sie fühlt sie sich mit der Religion Christi tief verbunden. Durch sie ist aber auch alle Mystik mit Sinnlichkeit, mit Wollustreligion verschlungen. „Die Wollust wird in der einsamen Umarmung der Liebenden wieder, was sie im großen Ganzen ist, das heiligste Wunder der Natur —". Die Hymnen des Novalis entfalten diese Liebestrunkenheit. Sie ward noch nirgends, außer in der christlichen Religion, zu einer Welt von so keuscher Reinheit entfaltet.

Als Liebesnacht wird diese Seligkeit des „höheren Raumes" genossen. Als süße Trunkenheit und Wollust senkt sie sich in die empfangende Seele. Der Dichter spricht den Schlaf heilig, die Toren kennen ihn nur als den Schatten, der sie mitleidig umfängt, aber seine Dauer ist ewig, er ist die zeugende Tiefe der Seele. Er ist in allem, was die Seele trunken macht, in der goldnen Flut der Trauben, in des Mandelbaums

Wunderöl und im braunen Safte des Mohns, im Schoß des geliebten Mädchens, in alten Geschichten als himmelöffnende Kraft, unendlicher Geheimnisse schweigender Bote. —

In den Zeiten froh aufblühender Liebe, tätiger Schaffensstimmung kommen von selber die Stunden der todtraurigen Einsamkeit zurück. Sein eigenes Dasein so gut wie das gestaltete seiner Träume sah er von je im Gleichnis, im Bild an. Aller Sinn seines Lebens erschloß sich ihm so. Es gab ja nur eine Wirklichkeit: die seiner Seele, die gedeutete Welt, deren Wahrheit in dem Symbol liegt, das wir für sie geschaffen haben. So auch alle Erinnerung seiner hohen Stunden hegt er als „Dichtung“, als Bild bei sich.

Eines vor allem war ihm eigen, es war gleichsam der angeborne Rhythmus seines Denkens, an dem alles gemessen wurde, oder das Bild, in dem seine Seele den Sinn des Lebens erfuhr — ein anderes Gewissen hatte er nicht —: das Leben war eine Wanderung; immer begrenzte eine Höhe seinen Horizont, alle Beseligung, Trost und höchstes Glück kam ihm von dieser Höhe, nach ihr trachtete er sein Leben lang. Was andere in geheimen Stunden als ihr Unbewußtes erleben, das ihnen aus der Tiefe zu kommen scheint, das kommt ihm von jener Höhe wie selige Mädchen tröstend und beglückend. So schrieb er an den kranken Bruder „wenn Dir weh wird, so denke an die Menschheit, die Du bist. Ein himmlisches Mädchen steht sie auf Hügeln, um Dich hinaufzuheben aus dem Tale der Geduld.“ So kommt ihm am Grab in den Stunden der unsäglichen Angst aus blauen Fernen von den Höhen eine Seligkeit, ein Dämmerungsschauer: hinter Wolken die verklärten Züge der Geliebten. So hebt ihn in den Tagen des Glücks eine freundliche Gestalt wie eine Gabe von oben weich und dankbar in die Höhe, und er gedenkt der Stunden, da er auf glühendem Boden zu stehen schien.

Aus der Erneuerung dieser Stunden kommt die Stimmungssphäre der Hymnen, die Fahrt vom Licht zur Nacht, vom Elend in die Stille. Das unselige Weh wird erneuert, das den Dichter vom Lichte forttrieb, jede Stimmung wird beschworen, die uns mit nächtlichem Zauber zu umspinnen pflegt, Erinnerung der Schmerzen und vergangenen Wünsche,

der fernen Träume und der seligen Trunkenheit. Aber inmitten dieser Welt, die für den Dichter selber Vergangenheitszauber hatte, die Süßigkeit der verklungenen Schmerzen und Elegien, steigt eine ganz andere auf, eine verwandte und doch verwandelte, in der wehen, weichen Nänienpoesie eine Natur- und Liebesmystik von viel verzehrenderem, heißerem Atem.

Von den Höhen der alten Seligkeit kommt nun nicht mehr im Dämmerungsschauer die Geliebte, dort in des Hügels dunklem Schoß quillt die kristallene Woge, die gemeinen Sinnen unsichtbar ist. Nicht der fluchbeladene, selig-unselige Wanderer kehrt dort in die himmlische Stille ein, die ihm trostreich die Schmerzenswelt verlöscht, sondern der Erwählte, der Jünger trinkt aus dem geweihten Quell, wird „heilig durch der Liebe Berührung". Er mischt sich fröhlich in das Treiben der Erde, tut sein Tagewerk, rührt die fleißigen Hände, ergründet gern den gewaltigen Gang des irdischen Lebens. Aber getreu der Nacht bleibt sein „geheimes Herz". Oben auf dem Grenzgebirge der Welt baut er sich Hütten des Friedens, schaut und liebt und wacht, bis die willkommenste aller Stunden hinunter ihn in den Brunnen der Quelle zieht. Auch ihm wohnt die Geliebte im stillen Reiche, wo die ewige Unruh nicht mehr haust, sie ist die Tochter der Nacht selber: die schaffende Liebe. Denn am Anfang aller Dinge war die Nacht. Sie ist der mütterliche Weltgrund, alles was uns begeistert, trägt ihre Farbe, ihr dankt das Licht und seine Welt alle Herrlichkeiten, alle „höhere, liebere Bedeutung".

Diese Lichtwelt, gewoben aus Raum und Zeit, verflöge in sich selber, zerginge im endlichen Raum, wenn sie nicht gehalten, gebunden wäre im Schoß der mütterlichen Nacht, wenn sie da nicht warm würde, um flammend die Welt zu zeugen. Dunkel und wirr verschlingen sich hier des Dichters Gedanken vom Ursprung aller Dinge. Das Geschlecht der Menschen ging vom Urgrund der schaffenden Liebe selber aus. Es wurde von der Mutter ausgerüstet mit den Kräften der Liebe in die Welt geschickt, um ihr menschlichen Sinn zu geben. Noch reiften diese göttlichen Gedanken nicht, aber die Stunde der seligen Rückkehr wird kommen, der Geschäftigkeit Ende, wo die ewige Unruhe und Mannig-

faltigkeit in ihrer eigenen Sehnsucht erlischt. „In wilden Schmerzen" erkennt der Dichter die Geschichte der Welt: Abfall aller Dinge von Gott, Widerstand gegen den alten herrlichen Himmel, Rückkehr in die himmlische Freiheit. Fern ist das ewige Ziel, aber es ist uns gewiß. In der Liebe Schoß muß alles zurück, der Tod erlöst die Dinge von ihrer Unruhe. Unverbrennlich steht die Siegespalme aufgerichtet: das Kreuz.

So klingt das uralte Thema der Mysterien herauf, und Christi Leben ist darein verflochten. Er ist der Erlöser der Natur, „der Offenbarungen mächtiger Schoß". Die Nacht hat auch ihn entsendet, wie sie alles, was göttlich auf der Erde war, entsendet hat. Der Christusglaube ist hier aus der Naturmystik selber genährt. Die Nacht ist die Natur, der elementare Liebesgrund, dem alles entsteigt, das Unbewußte, aus dem das Licht kommt, der magische Naturgott, der den moralischen aus sich erzeugen soll. Rhapsodisch erzählt die fünfte Hymne die Geschichte der Götter, die aus dem Grund der Liebesnacht gestiegen sind.

Die selige Zeit der alten Welt ist die erste Epoche in dieser Gotteswerdung der Natur. Noch lag eine dunkle schwere Binde um die Seele dieser Menschen, aber sie waren den Göttern verwandt und befreundet. Ein ewiges, buntes Fest der Himmelskinder und Erdbewohner war das Leben. Aber Ein Schicksal war undurchdringlich und schreckensvoll: der Tod. Die ewige Nacht war unenträtselt. Das zweite Weltalter kam. Einsam und leblos ward die Natur. Ins tiefere Heiligtum, in des Gemüts höheren Raum zog die Seele der Welt. Die Götter entflohen in die Nacht zurück, schlummerten ein, um in neuen herrlichen Gestalten auszugehen. Christus erschien. Einsam entfaltete sein himmlisches Herz sich zu einem Blütenkelch allmächtiger Liebe. Aus des Todes alten Schrecken kam die Geburt der neuen Welt. Entsiegelt war das Geheimnis, tausende zogen nach; aus Schmerz und Qualen erlöst nun die ewiglich freigegebene Liebeskraft; die Menschheit ist erstanden. Aus tiefen Fernen, aus Dingen und Menschen kommt der Ruf der Sehnsucht. Das unendliche Meer der Liebe wogt von fern herauf.

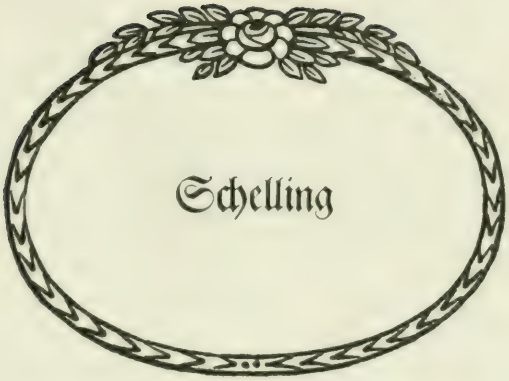
Das Christentum ist hier völlig eingegangen in die Mystik. Eine Theogonie ist in verschwebenden Zügen angedeutet: die Erlösung der

Natur durch den Menschen. Die Friedrich Schlegel und Novalis gemeinsamen Ideen von der „Negation des Christentums" schließen sich hier an. Diese Religion ist Grundlage eines neuen Menschentums. Sie vernichtet „das Jetzige", sie treibt in der Seele eine Flut empor, die ihr aus dem ewigen Liebesgrund gegeben ist. Sie vernichtet Raum und Zeit in ihrem ewigen Genuß. Raum und Zeit sind die Schöpfer der Welt, die Schöpfer des vielgestaltigen, des ewigen Andersseins. Sünde und Liebe, die Wurzeln dieser Religion, sind nur durch dieses Andersein geschaffen; Sünde ist der größte Stachel der Liebe, Sünde und Liebe haben nur einen Zweck: unbedingte Vereinigung mit Gott, Einkehr in die selige Stille. So ist das Christentum eine Religion der Wollust, des Todes, der Zukunft. „Nachtbegeisterung" ist der Atem dieses religiösen Lebens. „Dithyramben" sind ein echt christliches Produkt; denn aus dem Dunkel selber gebiert sich das Licht, aus der Natur die Liebe, aus der Unbewußtheit die Vollendung. Christentum ist die Religion des Unbewußten; sie ist im Unterschied zur griechischen Mythologie die Religion des Ungebildeten. Sie geht vom gemeinen Manne aus, der der Unbewußte ist, der Naturmensch, frauenhafter, naturhafter als der Gebildete. Sie nimmt bloß seine eigentliche Natur in Anspruch, die ihm eingebornen Kräfte der Erlösung. „Sie ist das Licht, das in der Dunkelheit zu glänzen anfängt." So ist sie mehr als ein Quell des Trostes, als ein Weg zum Heil, sie ist Weltanschauung, gegründet auf die Lehren der Mysterien, vom Ursprung der Dinge, vom Weltgrund der Liebe, von dem Dunkel der Sehnsucht, die der Quell ihrer eignen Erlösung ist.

Der Weg, der in der Dämmerung unseligen Schmerzes begonnen hat, führt so in den Hymnen der Nacht zum erstenmal in die uralten Mysterien des Lebens. Das Große und Eigene ist nun, daß dieser Weg die Lösung selber ist. „Sophie und Christus" waren an seinem Anfang von dem Trostsuchenden verbunden worden, jetzt sind sie — an seinem Ende — von dem suchenden Mystiker als der letzte Hort all unsres Wissens vom Grund der Welt erkannt.

Wir stehen an einer äußersten Grenze aller Mystik überhaupt. Der Dichter ist hinausgefahren im „engen Kahn", um die „Himmelsufer"

zu erreichen. Er will vom Urgrund des Lebens, vom namenlosen Geschehen seiner Seele singen, und er singt Lieder vom Schmerz um seine Geliebte und von der Liebe zu dem Gottessohn. Dies ist keine Bescheidung des Dichters, der vom Unsagbaren nicht anders sagen kann, keine Besonderheit des Novalis, der das letzte Ziel der Unio Mystica nicht erreicht hatte, weil er zu sehr noch die einzelnen liebte — sondern die Romantik spricht hier ihre Lösung des Welträtsels aus.


Schelling

Der transzendentale Idealismus

Eine neue Epoche beginnt. Ihr Wesen ist die Begeisterung für reines Sein, für Realität. Das Wissen soll Realität bekommen, der verfließende Kreislauf einen festen Punkt.

Von neuen Lebensgefühlen aus wird die Kantische Philosophie ergriffen und zu Ende gedacht. Tiefer in das Leben des Ichs wird das Vernunftsystem eingebaut, mit elementareren Kräften als dem abstrakten Vernunftglauben genährt. Mit Fichtes Analyse der Tathandlungen — der unbewußten Vorstellungen — war das Gebiet betreten. Schelling verglich schon Idealismus und Mystik. Man sieht unter dem Werden schon das Sein, das Wandellose, unter dem schroffen Dualismus, dem Individualismus des achtzehnten Jahrhunderts die mystische Alleinigkeit, die im Subjektiven das Ewige erleben will; denn in aller Mystik ist der Selbstbetrug und Selbstgenuß eines höchstgesteigerten Eigenempfindens. Aus sich selbst begreifen und objektiv historisch begreifen wird für Schelling eine Antithese. Er wirft den Philosophen des Altertums vor, daß sie den absoluten Zustand, den sie alle empfinden, alle außer sich versetzten und dadurch das Streben nicht aus sich selbst erklären konnten, sondern es objektiv historisch erklären mußten. So droht in dieser Auffassung Schellings schon die mystische Überflutung aus dem absoluten Sein. Und doch liegen hier zugleich so viele Keime des Geschichtsverstehens. Es war die welthistorische Mission der Romantik in dem Zwiespalt des starren allgemeinen Individualismus und des mystischen Alleinen, das objektiv historisch Individuelle, Einmalige entdeckt, gerettet, gefestigt zu haben; den Durchbruch ins freie offene Feld des Objektiven, die Verbindung mit der unabsehbaren Fülle der wirklichen Welt, das Werden in diesem Sein, das Einzelsein in diesem Schema des Werdens.

Fichtes Wissenschaftslehre erschien 1794. In umständlich schwerer Systematik wird da der neue Geist entwickelt. Fichte ist nicht der aus-

schließliche Anreger dieser Gedankenrichtung; der Lebenszusammenhang ist viel weiter greifend, die Notwendigkeit dieses Zusammenschlusses viel elementarer. Neue Möglichkeiten, Wissenschaft, Wahrheit, Philosophie zu erleben, sind hier aufgetan. Das Einheitsstreben der Zeit erreicht eine überschwengliche Fülle. Gleichzeitig haben Schelling und Friedrich Schlegel den neuen Geist ergriffen. In ihren Gedanken kommen die Lebenselemente stärker mit herauf. Schöner als in Schellings Jugendschriften ist der neue Geist des Idealismus nirgends enthüllt.

In einer neuen Art wird das Wesen der Philosophie erfaßt. Wissenschaft ist diesen Menschen ein System notwendig zusammenhängender Gedanken, sich haltend und tragend aus eigener Kraft; ein Ganzes, das in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewußtheit und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt, wie das Weltsystem über allen Zufall hinausgehoben. „Das Weltgebäude wurde ein Weltsystem, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte." Ein solches allgemeines Gleichgewicht der geistigen Kräfte soll die Philosophie entdecken; so soll sie zum System werden.

Fichte, Schelling, Friedrich Schlegel sprechen in ähnlichen Worten dieses Einheitsstreben aus. Es ist eine neue Begeisterung und Ahnung von Wahrheit. Unbekümmert um ein Anerkanntwerden trägt diese Wahrheit ihre Sicherheit in sich selber. Nur für den „wohlmeinenden Mann, der etwa fragt, ob die neuen Grundsätze ein bloßes Eigentum der Schule" bleiben sollen, schreibt der Tübinger Stiftler folgendes: „Eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, kann nicht auf tote Formeln, als eben so viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen, das das lebendige Werk des menschlichen Geistes in tote Vermögen begräbt. Sie geht, mit einem Ausdruck Jacobis, darauf, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren."

Dasein zu enthüllen und zu offenbaren — hier zeigt sich ein Lebensnerv dieser Gedankenbewegung. Im Kreislauf beständig verfließender Sätze soll ein Dauerndes, ein letzter Punkt gegründet werden, der Ur-

grund aller Realität, das Unbedingte, an dem die Kette des Bedingten hängt. Als „Realität" faßt Schelling das tiefste Verlangen seines Wahrheitsstrebens zusammen. „Wer ehrlich wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe." Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. „Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen und aus ihnen Systeme herauszuspinnen, sondern sein letzter Zweck ist reines absolutes Sein, sein größtes Verdienst, das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt — kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren." Realität ist absolutes reines Sein. Das ist die große Forderung dieser Zeit. Diese Begeisterung macht den Philosophen.

Diese Menschen fühlten eine Überschwenglichkeit des Gedankenlebens in sich, wie sie in der deutschen Philosophie noch nicht da war. All ihre Gedanken waren nur schwache Hüllen des lebendigen Wahrheitlebens. Selten zeigen sich so deutlich die unmittelbar persönlichen Grundvorgänge des philosophischen Lebens wie hier. Philosophie ist ja überhaupt nichts anderes als der Versuch, unser unmittelbares Verhältnis zu den Dingen, die innerlichsten Erlebnisse und Wertungen des Weltfühlens in die Sachlichkeit des logischen Denkens zu übersetzen. Hier sehen wir diese Grundvorgänge nun in ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gedanken. Und es ist gerade der Zauber dieser Schellingschen Jugendschriften, daß hier bei aller logischen Genialität noch nicht die Sprache des Denkens reich genug war, den Persönlichkeitsgehalt des Gedankens aufzufassen und umzuschmelzen, die Atmosphäre ihres Erlebtwerdens abzustreifen. Naturlaute des philosophischen Denkens werden gleichsam hier lebendig und machen die Zusammenhänge mit dem Leben sichtbar.

Was ist dieses „reine Sein"? In der philosophischen Gedankenwelt aller Zeiten taucht es auf unter verschiedenen Namen. Für Schelling war es am tiefsten bei Spinoza ausgesprochen. „Er erkannte, daß ursprünglich allem Dasein ein reines, unwandelbares Ursein, allem Entstehenden und Vergehenden etwas durch sich selbst Bestehendes zugrunde

liegen müßte." Sein Wesen ist absolute Macht: Freiheit und Notwendigkeit sind in ihm geeint.

Wo ist dies Sein zu finden? Wie ist es in die Philosophie gekommen? Es ist jenes ganz Einfache, Undurchdringbare; es ist eine letzte Erfahrung der menschlichen Seele selber. Die Selbstanschauung muß „dem Stückwerk unserer Sprache" zuhilfe kommen.

„Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen." Dies ist in allen großen Philosophen der Lebenspunkt des schwierigsten und dunkelsten Problems: der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen. Hier fällt die Entscheidung; wie dieser Lebensmoment erfahren wird, entscheidet die Richtung der Philosophie. Es gibt zwei Wege: Die stille Hingabe — das tätige Streben, Notwendigkeit — Freiheit, Sein — Werden. Die einen objektivieren diese Anschauung, setzen sie in ein absolutes Ding; so entstehen die Emanations-Systeme, die mystischen Philosophien, Spinoza, der Dogmatismus. Oder sie setzen sie in die Freiheit. Dies ist die große Entdeckung des Kritizismus, die Revolution.

Es ist ersichtlich, wie hier Freiheit etwas viel Umfassenderes als die Vernunftfreiheit, die moralische Selbstbestimmung, der starre Pflichtglaube geworden ist. Es ist das Sein selber, das Absolute, das unser Ich im tiefsten ausmacht; da ist keine quälende Entscheidung, keine Pflicht und Moral mehr, sondern das Naturgesetz des Seins; freilich bedingt, bedrängt, beschränkt, aber es kommt hervor in den großen Lebensmomenten und es soll als unendliches Ziel vor uns sein.

So kehrt die Freiheit der praktischen Vernunft in ein tiefstes Grundvermögen der Seele wie eine versprengte Welle wieder zurück. Es ist damit ein ganz neues Fundament der Philosophie geschaffen.

So hatte es Fichte, so mußte es Kant selber aufgefaßt haben. Sein System war nur als Spinozismus der Freiheit wahrhaft groß. Und im Bewußtsein, am Beginn einer Epoche zu stehen, ein neues Weltalter der Gedanken anzufangen, schreibt Schelling seine Erläuterungen zum Idealismus, baut er die fliegenden Brücken zwischen Kant und Fichte.

Während der große Systematiker Fichte selber die theoretischen Probleme übernahm und mit bohrendem Scharfsinn zu einem System des Bewußtseins zusammenschuf, sprengt er selber wie ein nächtlicher Fackelreiter an den Grenzen der neueroberten Reiche hin, stellt im Land der Seele selber die Leuchten auf, wo das Reich der neuen Philosophie beginnt, zeichnet die Türen, wo die Dumpfheit verzagten Lebens nur den Dogmatismus ertragen kann, erweist über die Zeiten weg den großen Zusammenhang der im wahrhaft wissenschaftlichen Leben verbundenen Geister.

Seit im Olivenhain des Akademos zum erstenmal ein Gemeinschaftsleben wissenschaftlich gerichteter Menschen bestand, war kein so großer, innerlich reicher Wahrheitsenthusiasmus, wie in diesen Anfängen des neuen Idealismus. „Es ist von alten Zeiten her so gewesen, daß das heilige Feuer der Philosophie von reinen Händen bewahrt wurde." Denn Philosophie ist „nicht jedermanns Ding". „Sie muß in ihrem ersten Postulat schon etwas enthalten, was gewisse Menschen auf immer von ihr ausschließt." „Philosophie eines Menschen ist das Maß seiner Kultur." Der Unterschied des Freiheitsbewußtseins ist der Unterschied der Systeme.

Der Jammerepoche der gemeinen Kantianer muß ein Ende gemacht werden — Schelling meint damit die theologisierenden und moralisierenden Aufklärer. Wie abenteuerlich und lächerlich mußte ihm ihr System scheinen, wie weit vom Kantischen Geiste, vom Geist des Idealismus.

Schellings Grenzritt nahm das Gebiet des Idealismus schon viel umfassender, als damals die theoretischen Mittel vorhanden waren. Die Lebenskräfte, die hier in der Gedankenwelt ihr Recht forderten, gingen über die Möglichkeiten des Fichteschen Systems schon hinaus, waren denen Friedrich Schlegels verwandt, und doch war alles — äußerlich genommen — nur Vorbereitung, Erläuterung, Beleuchtung von Fichte. An dessen Schriften hatte er sich orientiert, vorwegnehmend den Plan entworfen, die Postulate aufgestellt; an ihm sich gestärkt, aus seinem Geist heraus die innere Lebensgewalt, die nach viel mehr Richtungen

auseinanderstrebte, in Worte zu fassen, bestimmten Aufgaben zuzuwenden gesucht.

Fichte gab die Einheit, die Zusammenfassung, die Vertiefung, er baute das Vernunftsystem in eine tiefere Schicht als Kant. Obwohl noch stark verwurzelt in den Lebensgefühlen der Aufklärung, schuf er doch einen Gedankenbau, um den sich alle neuen Bestrebungen sammelten. Er hieb durch die starre Intellektualität des Pflichtbewußtseins, der Vernunftfreiheit, wie sehr er selber auch noch darin sein Schwergewicht hat, zuerst eine Bresche, durch die sich die Aussicht in unergründliche Tiefen des Geistes auftat.

Die Synthesis ist nur durch eine ursprüngliche Einheit, im Gegensatz gegen eine Vielheit begreifbar. Die absolute Einheit, die erst in der Synthesis selbst, d. h. wenn ein Widerstreben, eine Vielheit gegeben ist, zur empirischen Einheit wird, ist gleich dem absoluten Sein, dem freien Ich, der Ichheit. Es war die große Aufgabe, wie das Unendliche aus sich selbst herausgeht. Mit absoluter Freiheit ist kein Selbstbewußtsein mehr denkbar. Eine Tätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr in sich selbst entsteht Bewußtsein. Nur beschränkte Realität ist wirklich für uns. Es ist die Anschauung der objektiven Welt, die aus der intellektuellen Selbstbeschauung herausreißt.

Auf diese Punkte hat Schelling nachdrücklich hingewiesen. Es sind die Zentralpunkte des transzendentalen Idealismus. — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Vor dem kühlen Labyrinth der romantischen Gedanken stehen die gewaltigen Systembildungen Schellings.

Das Unbewußte ist hier zum erstenmal der eigentliche Untergrund philosophischer Gedankenwelt geworden, das Unbewußte des Naturlebens, des künstlerischen Lebens, des geschichtlichen Lebens, das Unbewußte der Intelligenz und des Wollens.

Alles Wissen hat zwei Pole, die sich wechselseitig voraussetzen und

fordern. Sie müssen sich in allen Wissenschaften suchen: das Subjektive und das Objektive, das Freie und das Notwendige, das Bewußte und das Unbewußte, der Geist und die Natur. In jedem Wissen und Tun, Bilden und Handeln treffen diese beiden Welten zusammen. Dies Zusammentreffen zu erklären, ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie.

Sie führt die Natur zur Intelligenz, sie vergeistigt die Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens. Sie führt die Intelligenz zur Natur; sie zeigt, wie sich die Gesetze des Anschauens und Denkens materialisieren. Dort geht sie vom Unbewußten, Notwendigen, vom Mechanismus der Naturkräfte aus und zeigt in der Notwendigkeit die Spuren des Intellekts, in der Natur die Odyssee des Geistes. Hier, in der Transzendentalphilosophie, geht sie vom Geist, vom Subjekt, vom schlechthin Freien aus und zeigt, wie das Bewußtsein selber nur zustande kommt durch die Produktion des Bewußtlosen, wie allem Subjektiven ein Objektives, ein Notwendiges untergebaut ist, wie aus der unbewußten Tiefe des Geistes die Natur als seine Schöpfung, das Objekt als seine Tat, das Wollen und Bilden als seine Notwendigkeit hervorsteigt. Die Welt des Bewußtseins wird hier zum erstenmal in Schellings Philosophie des Unbewußten zu erfassen gesucht. Der Übergang der beiden Welten im Geiste selber ist als der Punkt erkannt, wo sich allein die Geheimnisse des Bewußtseins lösen können. In dieser Fragestellung ist zum erstenmal das Thema der spezifisch romantischen Philosophie sichtbar. Es kommt alles darauf an, wie dies Unbewußte, dies Objektive hier erfaßt ist, es kommt auf den Lebensgehalt dieses Unbewußten an, wenn Schellings Stellung zur Romantik bestimmt werden soll.

Auf dem äußersten Vorposten der idealistischen Philosophie entdeckt sein genialer Geist ein Zwischengebiet, das für Romantik und Kritizismus, Mystik und Rationalismus wenigstens scheinbar gemeinsam ist. Seine Geistes- und Geschichtsphilosophie ist noch viel weiter als seine Naturphilosophie in romantische Bezirke vorgeschoben. Zum erstenmal bricht hier in die Vernunftheile des rational gerichteten Idealismus, in das cogito ergo sum, eine mächtige Welle aus dem ungeheuren

Meer des Unbewußten, der dunklen Notwendigkeiten, des rein Objektiven.

Zwei große Probleme stehen im Mittelpunkt des transzendentalen Idealismus: die großen Überzeugungen des einfachen Lebens und die unmittelbaren Bestimmungen des Welterfassens. Die eine betrifft die Außenwelt: wir können die Dinge erkennen, wie sie an sich sind; allem Welterfahren liegt der unbedingte Glaube an die Identität von Gegenstand und Anschauung, von *Sein und Erkennen* zugrunde. Die zweite ursprüngliche Überzeugung ist, daß Vorstellungen, die ohne Notwendigkeit, durch Freiheit entstehen, in die wirkliche Welt übergehen können.

Wie können Vorstellungen übereinstimmen mit scheinbar ganz unabhängig von ihnen existierenden Gegenständen? Wie andrerseits verhalten sich die Tätigkeiten, durch die die objektive Welt produziert ist und die, die im Wollen sich äußert, die ideale Welt und die reelle der Objekte, die Welt der Zwecke, der Freiheit, der Kunst und die objektive Welt der Dinge? Der Idealismus geht nicht von diesem Objektiven aus, sondern nur vom Subjektiven. Er will und kann nicht das Dasein der Dinge an sich beweisen, nur unsre Vorstellung dieses Daseins steht in Frage. Das Subjektive ist hier der einzige Grund der Realität. Im gemeinen Bewußtsein sind die Fragen nicht zu entscheiden, nur in der *Unterwelt* des Bewußtseins, in den unbewußten Produktionen des Ichs.

Das Handeln dieses Ichs muß beobachtet werden. Über diesem Handeln wird das Objekt als solches verschwinden. Das gemeine Bewußtsein ist von seinem Gegenstand gefangen. Die transzendentale Betrachtung erblickt umgekehrt nur durch den Akt des Anschauens hindurch das Angeschaute. Ihr verschwindet das Produkt über der Produktion, und so in allen Funktionen des Geistes erblickt sie den Gegenstand nur durch die Funktion. Ihr einziges Organ ist der innere Sinn. Sie muß die im Unbewußten untergegangene Funktion des Geistes erfassen.

Die bewußtlose Produktion ist der Gegenstand — durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft. Die produktive Kraft des Künstlers richtet sich nach außen, die des Philosophen nach innen. Von dem Wissen

als solchem, insofern es ein Akt ist, muß sie den Übergang zum Objektiven in ihm, das ein Sein, ein Bestehen ist, finden.

Es muß im Wissen der objektiven Welt ein Vermittelndes geben, das einziger Grund und Gewißheit des Wissens ist. „Unser ganzes Wissen und jede einzelne Wahrheit muß verflochten sein mit der absoluten Gewißheit; das dunkle Gefühl dieses Zusammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwangs hervor, mit dem wir irgend einen Satz für wahr halten." Es muß also einen Punkt geben, wo das Objektive und sein Begriff, Sein und Vorstellen *eines* sind. Es gibt nur Ein solch unmittelbar Gewisses, nur Einen solchen Punkt: das *Selbstbewußtsein*.

Auf Fichtes Wegen streng logischer Ableitung wird dieser Ausgangspunkt gesichert, wird dann der Mechanismus des Selbstbewußtseins ausgebreitet. Das „Ich denke" des Descartes wird erweitert zu dem „Ich bin". Das Postulat ist: das Ich als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren.

Das Ich in dieser seiner ursprünglichsten Tat ist *Weltprinzip*. Hier öffnet sich der ungeheure Hintergrund der Schellingschen Gedanken. Die Welt des Geistes und der Natur ist nur zu begreifen aus einer Duplizität in der Identität, aus einem Zwiespalt im Ureinen. Keine Wissenschaft kann beim Sein stehen bleiben. Die Naturwissenschaft erfaßt die Natur als Produktives und Produziertes zugleich, durch einen willkürlichen Akt. Die Realität, die man gewöhnlich für die einzig wahre hält, die der Dinge, ist eine bloß geliehene und nur der Widerschein jener höheren. Es gibt einen höheren Begriff als den des Dings: den der Tätigkeit, des Handelns. Es gibt ein Unbedingtes, das nie selbst Ding werden kann, das Sein selber, wovon alles einzelne nur ein besonderer Ausdruck ist. In allem offenbart sich ein Prinzip des Seins, das selbst nie ist, denn das Sein ist nur Tätigkeit, absolute Tätigkeit, das einzige und letzte Substrat aller Realität. Kein objektives Sein ist als ein ursprüngliches zu denken. Alles Beharren ist nur Täuschung. Auch das Sein der Dinge ist nur ein bestimmter Grad von Tätigkeit, mit dem der Raum erfüllt wird. Immer müssen wir die endlose Reihe vom Begründeten zum Grund willkürlich abbrechen dadurch, daß wir ein Absolutes setzen,

das von sich selbst Ursache und Wirkung, das Subjekt und Objekt zugleich ist, absolute Identität, das Unbedingte. Wir nennen es Natur durch willkürlichen Akt. Die intuitive Anschauung erfaßt durch den notwendigen Akt das absolut Unbedingte im Selbstbewußtsein. Hier nur ist die ursprüngliche Identität unmittelbares Objekt des Wissens. Über das Selbstbewußtsein kommen wir nie hinaus, auch wenn wir das Objektive als das Ursprüngliche setzen. Nur im Selbstbewußtsein ist die Identität ursprünglich zu erfassen. Das Selbstbewußtsein ist nur die höchste Potenz der Natur. Das Ich ist die sich von vorn schaffende Natur. Die Geschichte der Natur ist die Geschichte des Selbstbewußtwerdens.

Ihr Rätsel ist ein und dasselbe: wie das Unendliche im Endlichen sich darstellen kann. Die Produktionen der Natur sind beschränkt, unser eigenes Bewußtsein ist beschränkt, aber wir fühlen das Unbeschränkte. Hier ist die Quelle der platonischen Ideen. Ursprünglich liegt alle Unendlichkeit im Geiste selbst. Die Welt des Bewußten und der Natur ist nur zu begründen aus einer Duplizität in der Identität. Sie ist im Urzustand des Geistes gegeben. Die Natur als diese Duplizität ist selber nur Intelligenz. Indem das Absolute, das Unendliche sich offenbart im Endlichen, ist die Duplizität gegeben. Sie ist ursprünglich nur zu erfassen im Selbstbewußtsein. Von hier übertragen wir sie in die Natur. Die Reihe des Wissens bricht hier ab. Was es als die Modifikation dieses höheren Seins ist, das läßt er noch im Dunkel; kein Wissen dringt dahin vor. Jenseits des Selbstbewußtseins liegt das einzige Ansich, das es gibt; es ist das Absolute, das Göttliche, das Freie und Notwendige.

Der Idealismus erfaßt das Selbstbewußtsein nicht als eine Art des Seins, sondern als eine Art des Wissens, als die höchste und äußerste, die es für uns gibt. Er dringt vor bis zu jenem Urakt des Geistes, wo sich die Bedingungen des bewußtlosen und bewußten Lebens erzeugen. Der Akt des Selbstbewußtseins enthält selbst nichts Individuelles; gleichzeitig mit ihm entsteht aber das Bewußtsein. Er selbst fällt außerhalb aller Zeit; er konstituiert erst alle Zeit, er gibt allen Dingen das Dasein, sich selbst tragend.

„Der Akt des Selbstbewußtseins, in dem zuerst jenes absolut Identische sich trennt, ist nichts anderes als ein Akt der Selbstanschauung überhaupt. Das Identische wird in diesem Akt zuerst Subjekt und Objekt zugleich, d. h. es wird überhaupt Ich — nicht für sich selbst, wohl aber für die philosophische Reflexion." Durch ihn wird das Ich sich selbst zum Objekt. Es entsteht für sich selbst und muß also seinem reinen ins Unendliche gehenden Produzieren Schranken setzen. Dadurch ist der Urzustand der Intelligenz gegeben. Das absolut Unendliche erscheint als unendlich Werdendes. Diese Duplizität in der Identität ist das Urgesetz der Natur- und Geistesgeschichte; ihre Entwicklungen laufen sich parallel. Die Transzendentalphilosophie reproduziert die des Ichs; zum Bewußtseinkommen und Begrenztsein ist hier ein und dasselbe. Hier ist der Punkt, wo für die transzendentale Anschauung bewußtlose und bewußte Produktion zusammenkommen.

Das Ich kann als Ich unbegrenzt sein nur insofern es begrenzt ist; es wird sich in der Endlichkeit unendlich, d. h. es schaut sich an als ein unendliches Werden. Die Selbstbegrenzung ist seine Urtat, die Urbedingung alles Selbstbewußtseins, die nicht ins Bewußtsein fallen kann. Sie muß wie das göttliche Handeln absolut frei und zugleich absolut notwendig sein. Zwei Urtätigkeiten sind damit gesetzt, die ins Unendliche fort produktive und die anschauende, die unbegrenzte und die begrenzende, die reale und die ideale. Die hier gesetzte Identität in der Duplizität allein ist es, die in alles synthetische Wissen Vereinigung und Zusammenhang bringt. Aus ihr entfaltet sich für das Ich alles Objektive, das in sein Bewußtsein kommt.

Mit dem Prinzip der Selbstanschauung ist eine notwendige Reihe von Handlungen gegeben, die vollendet ist, wenn das Ich seine Entwicklung durchschaut. Ganz durchschaut, wäre die objektive Welt enthüllt. Die nach außen gehende, ihrer Natur nach unendliche Tätigkeit ist das *Objektive* im Ich, das Subjektive ist das innen nach innen gerichtete Streben, sich anzuschauen. Eine zwischen den beiden Richtungen schwebende Tätigkeit vermittelt in einer unendlichen Reihe von Handlungen deren *absolute Synthesis*, die eine Handlung des Selbstbewußtseins ist.

Die objektive Welt ist also die bewußtlose Produktion des Geistes, des überempirischen Ichs.

Im Produzieren selbst ist — wie das Produkt im Schlafzustand — alles in uns. Es ist keine Trennung zwischen Objekt und Subjekt, kein Bewußtsein. Das Ich muß sich vom Produzieren losreißen; Begriff und Produktion, Objekt und Subjekt müssen sich trennen. „Das Ich ist mit jenem bloß Objektiven absolut identisch. Der Grund des Bewußtseins kann nur außer dem Ich liegen, das durch fortwährende Begrenzung allmählich zur Intelligenz und sogar bis zur Individualität eingeschränkt ist." „Das absolut Objektive kann dem Ich selbst nur durch Einwirkung anderer Vernunftwesen zum Objekt werden." Aber die Freiheit muß im Ich schon liegen. Die Natur bringt sie nicht hervor, sie ist über der Natur; ihr Dasein ist theoretisch nicht zu beweisen.

Hier beginnt der magische Kreis des Selbstbewußtseins; außer ihm ist die Region der unbewußten Produktionen, wo innere und äußere Welt ineinander sind. Etwas ist „objektiv", heißt idealistisch: der Grund liegt nicht in meinem freien Denken, sondern in der bewußtlosen Produktion. Das Geschehen und das Bewußtwerden desselben sind eins.

Was hier im transzendentalen Sinn unbewußt genannt wird, hat also mit dem psychologisch Unbewußten, mit dem Erlebbaren, mit dem Unbewußten der Romantik nichts zu tun. Es ist nur das dunkle und geschloßne Tor, das der transzendentale Idealismus an die Grenze der bewußten Intelligenz gesetzt hat. In einem Akt, der nicht ins Bewußtsein fallen kann, den der Philosoph nur erschließt, ist durch dies Tor der ganze „objektive" Inhalt in unsern Geist eingezogen.

Die theoretische Philosophie reißt hier ab. Das dunkle Tor wird geöffnet. Die Funktionen der überempirischen Ichheit werden mit den Inhalten des individuellen Ichs, mit den erlebbaren Vorgängen im bewußten Geiste verknüpft; das absolute, göttliche Handeln wird in den Erlebnissen der Einzelseele wirksam. Aus dem transzendental Unbewußten zu dem psychologisch Unbewußten wird ein geheimer Zugang geschaffen.

Das individuelle Ich ist der Wendepunkt der theoretischen und prak-

tischen Philosophie, und es ist nun das Merkwürdige in Schellings Philosophie, wie die ganze dunkle Notwendigkeit, die bewußtlose Region Eingang sich schafft in die Welt des Bewußtseins, Macht gewinnt in der individuellen Seele.

Die Freiheit ist über der Natur, sie ist in uns ursprünglich angelegt. Sie entsteht erst mit dem Bewußtsein. Erst durch Beschränkung der freien Tätigkeit werde ich meiner bewußt, also auch frei. Ehe ich frei, d. h. der Freiheit bewußt bin, muß meine Freiheit also schon eingeschränkt, müssen mir gewisse Handlungen durch eine unbekannte Notwendigkeit unmöglich gemacht sein. Das isolierte Vernunftwesen kann nicht zum Bewußtsein der Freiheit kommen, auch nicht zu dem der objektiven Welt. Erst die andern Intelligenzen außer mir sind die ewigen Träger des Universums und soviele Intelligenzen, soviele unzerstörbare Spiegel der objektiven Welt. Durch das Wollen also wird das Anschauen erst vollständig ins Bewußtsein gesetzt.

So wird das Bewußtsein der Freiheit und damit die Kontinuität des Selbstbewußtseins erst gegründet. Wie kann nun aus der Freiheit, die in jedem Moment begrenzt, in jedem wieder in unendlichem Streben sich erneuert, wie kann aus dem Vermögen der Ideen, die nur in einem unendlichen Progreß realisiert werden können, etwas übergehen in die objektive Welt; wie kann mein Wollen sich auf Objekte richten?

Hier kommt nun eine entscheidende Gedankenreihe Schellings, die das vernunfthelle Ich zum erstenmal in die Notwendigkeiten des Unbewußten hinabzieht, die den absoluten Willensakt, das individuelle Bewußtsein und das schlechthin objektiv Bewußtlose zusammenstoßen läßt.

„Eine neue Stufenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind, sie hinter sich zurücklassen, beginnt." Das Objektive im Willen ist das Anschauen, die reine Gesetzmäßigkeit der Natur, die bewußtlose Notwendigkeit der produktiven Anschauung. Jedes Handeln muß wie alles Objektive ursprünglich schon ein Wissen, ein Anschauen sein. Es ist kein Übergang aus dem Subjektiven ins Objektive; anschauend handeln wir, handelnd schauen wir eigentlich an. Es ist dieselbe Täuschung, durch die uns die äußere Welt objektiv wird, und durch die

uns jenes handelnde Objektive als frei erscheint. Objektives Handeln und die Realität der Welt ist wechselseitig bedingt. Die Freiheit als Naturphänomen und die Natur als Phänomen der Freiheit sind denselben blinden Gesetzen des Unbewußten unterworfen. Das Unbewußte ragt also in die individuellen Bezirke hinein. Das Objektive des Wollens erscheint als Naturtrieb.

Diesem Objektiven, diesem Wollen einer beschränkten Individualität steht nun das Subjektive gegenüber, das Ewige im Menschen. Das Absolute wird darin wirksam. Das Absolute ist frei und notwendig zugleich, es ist göttliches Handeln; da ist kein Sollen, kein Gesetz, das nicht aus der Notwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Es ist auf das reine Selbstbestimmen, d. h. auf sich selbst gerichtet. Es ist das Absolute, von dem der Neunzehnjährige schon visionär gesprochen hatte: es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Dasein, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dies Absolute ist in der Erscheinung an ein Fremdartiges gebunden, an den Naturtrieb. Das Gesetz des reinen Willens verwandelt sich daran in einen Imperativ, in eine Forderung. Sie vernichtet die Individualität, die Begrenzung völlig, sie wendet sich nur an das Ewige in mir, sie verlangt freie Selbstbestimmung, sie ist das Sittengesetz.

Über den Widerstreit der bewußtlosen und bewußten Tätigkeit, über dies Subjektive und Objektive läßt nun der Kampfgenosse der Romantiker die Freiheit als Willkür, als absolute Ungebundenheit triumphieren. Hier löst sich die Frage der transzendentalen Freiheit. Nur das empirische Ich ist — in gewissem Verstand — frei; nur der Wille, insofern er im Individuum erscheint, ist frei. Insofern er absolut ist, ist er über alle Freiheit erhaben.

Hier erhebt sich nun die große Frage, das höchste Problem der Transzendentalphilosophie. Das Handeln des anschauenden, objektiven Ich ist an Naturgesetze gebunden; das Ich, das über alle Erscheinung erhaben ist, das schlechthin bestimmende, handelt aus freier Willkür. Ein wechselseitiger Einfluß scheint nicht möglich, und doch sollen sie

übereinstimmen. Dies ist einzig durch prästabilierte Harmonie möglich. Die Freiheit als Willkür und das Objektive im Handeln, das Bewußte und Bewußtlose im Wollen müssen in ursprünglicher Identität gedacht werden. Der Standpunkt des moralischen Idealismus, der strengen Pflichtlehre, ist aufgegeben. Der kategorische Imperativ steht in diesen wirren Partien des Systems wie ein Stück aus andrer Welt. Diese Freiheitslehre erscheint wie ein trübgewordener Bach, in dem die losgerissenen Bruchstücke durcheinander treiben. Man sieht dahinter eine wurzellos gewordene Zeit, die nicht mehr den reinen, unbedingten Glauben an die Vernunftherrschaft hat und doch in dem Treiben genialer Willkür bang nach den stärkeren Bindungen des Einzelseins verlangt. Für das Individuelle ist noch kein Ausgleich gefunden, ihm ist scheinbar ein weiter Spielraum gelassen. Schelling macht den Versuch, das Problem, das er für den einzelnen nicht lösen kann, mit den starken Fesseln eines allgemeinen Kulturideals wenigstens festzulegen.

Wie nun auch die Willkür zwischen Subjekt und Objekt entscheide, die Tätigkeiten müssen sich jedenfalls vereinen nach den Bedingungen handelnden Lebens. Der Naturtrieb ist das einzige Vehikel, das nach der Außenwelt vermittelt. Er kann durch die ideelle, auf das reine Selbstbestimmen gerichtete Tätigkeit nicht aufgehoben werden. Glückseligkeit, das Objekt des Naturtriebs, soll nur die Erscheinung des reinen Willens sein. Sie sollen schlechthin eins sein. Das unmittelbare Objekt des Strebens ist aber nicht der reine Wille, ebensowenig Glückseligkeit, sondern das äußere Objekt als Ausdruck des reinen Willens.

Eine Wechselwirkung zwischen den Vernunftwesen durch das Medium der äußeren objektiven Welt ist also Bedingung der Freiheit. Die Natur ist unfühlend und kann in dieser Wechselwirkung die Freiheit nicht sichern. Aber das Heiligste darf nicht dem Zufall anvertraut sein; ein unverbrüchliches Gesetz muß unmöglich machen, daß in der Wechselwirkung aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde gegen den eigennützigen Naturtrieb des einzelnen.

Ein Naturgang des Rechts wird aufgestellt. Es soll keine mora-

lische Ordnung werden. Das „Heiligste" wird also nicht der freien Selbstbestimmung, der Willkür, dem „Zufall" anvertraut, sondern der ewigen Ordnung der bewußtlosen Tätigkeit. Die dunklen Gesetze der unfühlenden Natur werden also doch noch die Wächter der Menschenfreiheit. Die Freiheit, die als Willkür bestimmt war, scheint nun doch nicht stark genug, das Reich der Freien selber herbeizuführen. Der Fichtesche Standpunkt ist verlassen, der romantische gibt sich selber einer tiefer gegründeten Macht in die Hände. Die Sicherheiten werden aus dem Unbewußten erwartet. Aus dem Naturzustand sollen die Völker in den Bund der Freiheit treten. Aber im Wechselverhältnis der Staaten treibt gerade die Freiheit ihr verwegenstes Spiel. Für den einzelnen wird kein Ausgleich gefunden, ihm wird die Willkür nicht geraubt und das Gesetz auch nicht preisgegeben. Nicht in ihm selber vollzieht sich der Ausgleich zwischen der Freiheit als Willkür und der Notwendigkeit als bewußtloser Tätigkeit. Statt klarer, sittlicher Werte des Einzelseins wird eine Philosophie der Geschichte gegeben, und die Schwankungen des persönlichen Daseins werden ausgeglichen in den Notwendigkeiten des unbewußten Weltlaufs. Im Spiel der Freiheit selber, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, muß eine blinde Notwendigkeit herrschen, die zu der Freiheit objektiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre. Hier erst löst sich die Frage, wie das Bewußte und das Unbewußte zusammenkommen, und die strenge Notwendigkeit, die man dem Individuum nicht mehr aufbürden mag, wird zur herrschenden Gewalt im Unbewußten erhoben.

Geschichte und Theorie sind sich entgegengesetzt. Was a priori berechnet werden kann, ist nicht Geschichte. Aber auch das absolut Gesetzlose hat keine Geschichte, die Natur hat nur dann Geschichte, wenn sie in ihren Produktionen scheinbar frei die ganze Mannigfaltigkeit derselben durch stetige Abweichungen von einem ursprünglichen Original hervorbringt.

Es gibt nur eine Geschichte solcher Wesen, die ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern nur durch die Gattung ausgeführt werden kann. Was gehört in die Geschichte? — Das ent-

scheidet sich zugleich mit der Frage nach der transzendentalen Möglichkeit — alles was gewirkt hat, was Beginn neuer Zukunft war.

Das große Kulturideal ist das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung, deren Erreichung ein ewiger Glaubensartikel ist.

Dies ist nun die entscheidende Wendung, daß dieser Glaube nicht mehr durch irgend eine moralische Weltordnung, durch den Gott der Aufklärung oder das Bewußtsein der Pflicht gesichert wird; er wird vielmehr zu einer rätselvollen Lebenswelle, die aus dem Unbewußten in jedes Handeln und Bilden die Befruchtung trägt.

Der Fortgang der Kultur muß gesichert sein. Durch Freiheit ist es nicht möglich. Die Freiheit soll darum Natur und die Natur Freiheit sein. Natur und Freiheit verhalten sich wie Bewußtloses und Bewußtes. Bewußtlos soll mein freies Handeln das Notwendige vollbringen.

Der Glaube an diese Notwendigkeit ist die Lebenswelle in den großen Menschen. Die tragische Kunst setzt ihn voraus, das Heldentum im Altertum, das Wirken und Handeln in der Geschichte überhaupt. Er ist die Voraussetzung, die für die Freiheit notwendig ist. Wir fühlen Vorsehung, Schicksal — das ist keine Erklärung. Was bewußtlos entsteht, entsteht wie die objektive Welt. Ein Objektives entsteht nur bewußtlos, nur im Anschauen. Das Objektive im freien Handeln muß also eigentlich ein Anschauen sein. Die unbewußte Tätigkeit, die meinem Geist die Welt geschaffen hat, ist hier vollends in mein eigenes Seelenleben heraufgekommen.

Objektiv war die unendlich produzierende Tätigkeit im Urzustand der Intelligenz. Objektiv war ihr Erzeugnis dem Anschauenden im Geist. Objektiv war das notwendige Element im Wollen. Immer stand ihm die ideelle Tätigkeit gegenüber als Trieb sich anzuschauen, als Trieb, das Objekt anzuschauen, das Handeln anzuschauen, als Trieb der Selbstbestimmung und als Sittengesetz. Im Wollen war der Widerstreit aufs Höchste gespannt; die Willkür war darüber gehoben, als Erscheinung des Absoluten, als Freiheit des Einzelseins.

Jetzt wird dies Objektive, das Unbewußte, immer mehr Herr über die

individuellen Triebe. Es enthüllt sich als lenkend das Wollen, als beherrschend die geschichtliche Entwicklung, als fortstrebend zum Kulturideal. Dem einzelnen wird die Sorge um das Kulturziel aus der Hand genommen, die meisten denken ja nicht einmal daran! „Die moralische Weltordnung existiert nur, insofern alle andern mit mir gleich denken und jeder sein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrschend zu machen." Im willkürlichen, d. h. völlig gesetzlosen Handeln muß eine bewußtlose Gesetzmäßigkeit herrschen. Gesetzmäßigkeit ist nur im Anschauen. Das freie Handeln ist ein Anschauen, aller Intelligenz gemein, absolute Synthesis aller Handlungen, die ins Absolute gesetzt werden muß. Das Absolute erscheint jetzt also nicht im Bewußten, sondern im Bewußtlosen, im Anschauen, im objektiven Element des Wollens.

So stehen sich die Intelligenz an sich, das Unbewußte, das Objektive und — das Freibestimmende gegenüber. Sie müssen sich wechselseitig erschöpfen, die objektive Prädetermination und die Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen. Das Objektive muß zur Willkür das Gesetzmäßige gerade hinzubringen.

Dies ist nur denkbar durch etwas Höheres, was über beidem ist, die gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten und des Freien, des absolut Subjektiven und des absolut Objektiven, des Bewußten und Bewußtlosen: die absolute Identität. Sie kann nie zum Bewußtsein kommen. Sie liegt außer jenem magischen Kreis, den nur geniale Anschauung durchdringt. Die Bedingung alles Bewußtseins ist Duplizität. Sie teilt sich schon im ersten Akt des Bewußtseins. Das ganze System der Endlichkeit treibt sie durch diese Trennung hervor; im Widerstreit subjektiver und objektiver Tätigkeit erzeugt sie die objektive Welt. Das Unbewußte löst sich als Objektives vom Bewußtsein los. Im freien Handeln treten sich die beiden Tätigkeiten zuerst offen gegenüber, als objektive Welt und als bewußtes Ich und im Ich selber als unbewußt gelenktes Wollen und als freibestimmende Willkür. Es ist eins und dasselbe, was in den unzähligen Metamorphosen ewig sich suchen und ewig sich fliehen muß. Es kann nie Objekt des Wissens werden, nur des Glaubens. Wir müssen es voraussetzen im Handeln. Wir

dürfen es vermuten im Gewebe einer unbekannten Hand, das durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht. Im Handeln kann es nie sich völlig offenbaren. Der Gegensatz bewußter und bewußtloser Tätigkeit ist unendlich, sonst wäre die Erscheinung der Freiheit und die Bedingung des Bewußtseins aufgehoben. Der letzte Grund der Harmonie kann also nie vollständig offenbar werden. Das Freie und Notwendige ist getrennt, seit das absolute Handeln der Intelligenz objektiv wurde, seit es überging in die objektive Welt. Frei ist es nur als innere Erscheinung. Gesetze des bewußtlosen Schaffens lenken alles.

Wir stehen hier auf dem vorgeschobensten Punkt der Schellingschen Gedankenwelt. Er führte zuerst die Gedanken hinab in die Region des Unbewußten. In der produktiven Anschauung, im Objektiven, im Wollen, im Objektiven in der Geschichte, überall sieht er die gleiche dunkle, im Unbewußten verhüllte Notwendigkeit wirken. Er erfaßt sie als das Unbewußte, das Bewußtlose, das Objektive. Er baut sie dem Gebäude des Selbstbewußtseins unter als ein gewisses Fundament. Als Unerklärbares, Letztes sieht er sie an allen Wendepunkten in der Geschichte des Selbstbewußtseins, in der Geschichte der Weltentwicklung stehen. Er spürt sie in sich selber als Vorsehung, als Schicksal, als Genie. Er sieht sie als die treibende Kraft im Leben der verhängnisvollen Menschen, er ahnt in ihr die unermeßliche Unterwelt alles Lebens und Schaffens. Er führt das transzendental Unbewußte durch den Gedankengang der bewußtlosen Produktion in das Unbewußte der Menschenseele hinab. Das Unbewußte Fichtes führt er aus der Ichheit in das individuelle Ich, in das Unbewußte des romantischen Erlebens. Er zum erstenmal stand also diesem Rätsel des Unbewußten wirklich gegenüber.

Und wieder ist es der unbedenkliche, genialische Machtspruch des Lebens, der ihm die Lösung schafft, die sieghafte Glaubensstimmung eines Menschen, der in frühen Jahren schon mächtige Gedankengebiete unter seiner Herrschaft sah und wie neueroberte Gebiete durchschreiten konnte. Seine Lösung ist nicht weniger kühn, als die gewaltige Revolution, die Kant in der philosophischen Methode brachte. Kant, der zum erstenmal

die ganze Subjektivität des menschlichen Wissens durchschaute, zwang sie unter sich gerade als das Fundament aller Objektivität, aller menschlichen Gewißheit. Schelling, der ebenso dem Unbewußten zum erstenmal sich gegenübersah, will aus ihm gerade den tragenden Grund der allgemeinen Weltvernunft, der urreinen Intelligenz schaffen, will es als Mittel nehmen, das Universum in einer bisher unerhörten Ausdehnung zu rationalisieren.

Das transzendental Unbewußte besteht nur in Funktionen der ewigen Vernunft; das Unbewußte unserer eigenen Seelen kann nichts anderes sein. Jene unkritische Vermischung also gibt gerade die Möglichkeit, die Grenzen des Vernunftglaubens ins Unermeßliche vorzuschieben. So deutete ein furchtloser Geist die dunkelsten Phänomene der Romantik. Aller Sinn und Wert des Daseins, alle Sicherheit der Weltentwicklung rückt hier aus der bewußten Vernunft in den unbewußten Wesensgrund des Daseins wie in das einzig sichere Fundament hinab. Das System der Weltkräfte hat seinen Schwerpunkt im Bewußtlosen erhalten.

Die Einheit des Bewußten und des Unbewußten ist Schellings Postulat. Die objektive Welt ist durch bewußtlose Tätigkeit entstanden. Der Grundcharakter der Welt kann nicht das Bewußtsein ohne jene Identität sein. In der Welt muß die Empfänglichkeit für mein bewußtes Handeln liegen; diese Empfänglichkeit ist nicht möglich ohne jene Identität. Darum soll das ewig Unbewußte der Bürge des ewigen Vernunftglaubens sein. Die dunkle Notwendigkeit soll wie eine Sonne werden, die gerade durch ihr eigenes, ungetrübtes Licht sich dem Auge verbirgt. Man sieht die gewaltige Spannung, mit der alle Gedanken des transzendentalen Idealismus nach dem einen Punkt hindrängen müssen: wie kann das Ich dieser ursprünglichen Harmonie des Bewußten und Bewußtlosen gewiß werden?

Wie zwei Punkte, die sich ewig fliehen und ewig suchen müssen, hatte Schelling diese Tätigkeiten durch die ganze Bewußtseinswelt verfolgt. Überall wurde deutlich, daß das System sich selber sprengen mußte, wenn diese Kräfte nicht ursprünglich eins sind. Im Handeln war dann diese Identität als notwendiger Glaube postuliert worden, die Rätsel

der geschichtlichen Welt hatte dieser Glaube erleuchten müssen. Woher erhielt er nun selber seine Gewißheit?

Alle unbewußte Tätigkeit ist notwendig, alle bewußte Tätigkeit ist zweckmäßig und frei. Wo ist ein bewußtlos Entstandenes, das die Gesetze der bewußten Freiheit zurückstrahlt? Wo ist ein bewußt Entstandenes, das die Gesetze unbewußter Notwendigkeit zurückstrahlt? Nur hier oder dort kann sich die Harmonie enthüllen. Schellings erste Antwort enthält seine Teleologie. Die Natur ist ein solches Produkt. Sie ist bewußtlos entstanden, Werk des blinden Mechanismus, wir können sie aber nicht anders als nach den Gesetzen freier Intelligenz, zweckmäßiger Produktion begreifen. Der ganze Zauber der organischen Natur beruht darauf. Nur der Identitätsglaube kann ihn enthüllen. „Jede Pflanze ist ganz was sie sein soll, das Freie in ihr ist notwendig und das Notwendige frei."

Aber die Natur in ihrer blinden Zweckmäßigkeit enthält mir keine Identität, deren letzter Grund im Ich selbst ist, und keine Identität von Kräften, die durch das Gesetz des Bewußtseins getrennt sind, die dem Widerstreit im Urgeist die Harmonie verbürgen.

Es muß eine Anschauung geben, durch die in einer Erscheinung das Ich für sich selber bewußt und bewußtlos ist, die bewußt beginnt und in der Notwendigkeit und Unendlichkeit des Unbewußten sich verliert, wo Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich herrscht wie im freien Handeln, und Bewußtsein dieser Identität wie im organischen Naturprodukt; eine Anschauung also, in der die bewußtlose Tätigkeit durch die bewußte bis zur vollkommenen Identität mit ihr hindurchwirkt; denn objektiv ist nur, was bewußtlos entsteht. Aber wo die beiden Tätigkeiten eins sind, ist kein Bewußtes; denn Trennung ist die Bedingung des Bewußtseins; wo sie getrennt sind, ist keine Identität, ist keine Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit. Was für das freie Handeln in einem unendlichen Progressus liegt, soll in der gegenwärtigen Hervorbringung eine Gegenwart sein, in einem endlichen Wirklichen objektiv geworden. Sie müssen getrennt sein für das Erscheinen; aber es muß ein Augenblick kommen, wo sie beide zusammenfallen, in der

Notwendigkeit des Bewußtlosen, wo durch ein Unbekanntes das Objektive und das Bewußte in eine beglückende Harmonie gesetzt wird. Wo der Weltgrund, das Ansich des Geistes, das Absolute, das zu keinem Bewußtsein gelangen kann, aus dem Produkt widerstrahlt wie im Handeln, muß eine dunkle, unbekannte Gewalt zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete, Objektive, Notwendige hinzubringen; beim Handeln geschieht dies durch das Schicksal, beim Produzieren durch das Genie. Da das Genie nur in der Kunst möglich ist, so ist das postulierte Produkt das Kunstprodukt.

Alle ästhetische Produktion entsteht aus einem Gegensatz von Tätigkeiten, der das Letzte im Künstler, das wahre Ansich angreift. Das unveränderlich Identische hat hier die Hülle abgelegt, es wird unmittelbar affiziert und wirkt ebenso unmittelbar zurück. Der Widerspruch zwischen dem Bewußten und Bewußtlosen im Handeln setzt den Kunsttrieb in Bewegung. Der Schmerz des Widerspruchs ist hinweggenommen im Zusammentreffen bewußtloser und bewußter Tätigkeit. „Wie der verhängnisvolle Mensch nicht vollführt, was er will oder beabsichtigt, sondern was er durch ein unbegreifliches Schicksal, unter dessen Einwirkung er steht, vollführen muß, so scheint der Künstler, so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung dessen, was das eigentlich Objektive in seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen andern absondert und ihn Dinge aussprechen oder darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht und deren Sinn unendlich ist." Die Realität des Höchsten ist hier bezeugt.

Zwei Tätigkeiten sind in der Kunst, die bewußte, die man insgemein Kunst nennt, und die bewußtlose, die Poesie. Ihre Identität ist durch Freiheit nicht erreichbar, nur durch das Genie. Die Elemente des Kunstwerks sind unendlich wie der Gegensatz von bewußt und bewußtlos. Der Grundcharakter des Kunstwerks ist also bewußtlose Unendlichkeit, sein äußerer Ausdruck der der Ruhe und stillen Größe: also ist sein Grundcharakter Schönheit; denn Schönheit ist Unendliches endlich dargestellt. Sie ist Auflösung eines unendlichen Widerspruchs.

Hier zeigt sich nun die Stellung der Kunst im System des Geistes. Das Genie ist für die Ästhetik, was das Ich für die Philosophie. Es wird nie ganz objektiv, ist aber Ursache alles Objektiven. Das Ich schafft die wirkliche Welt. Das Genie schafft die Kunstwelt. Das Ich schafft jenseits des Bewußtseins, das Genie diesseits; dies macht den unendlichen nie aufzuhebenden Unterschied, gibt das ungeheure Übergewicht. Die im Bewußtlosen schaffende Tätigkeit, die noch vor der absoluten Trennung des Subjekts und Objekts, vor der endgültigen Lösung des Bewußten vom Unbewußten die äußere Welt schafft, gilt nicht mehr, als die Schönheit, die aus dem undifferenzierten Menschentum, aus dem Naturzustand der Sinnen- und Seelenkräfte entspringt, die die Natur selber uns zu enthalten scheint, die in die Dumpfheit des Primitiven eingehüllt ist. Die Welt ist die bewußtlose Poesie des Geistes. Was die bewußtlose Produktion vor der Trennung schafft, das schafft das Genie nach der Trennung, nach der Erhellung des inneren und äußeren Daseins durch das Bewußtsein, nach dem Gefühl des unermeßlichen Zwiespalts.

Darin ruht die ungeheure Bedeutung des ästhetischen Schaffens. Das Gefühl des unendlichen Widerspruchs ist die Bedingung des ästhetischen Schaffens, und nicht nur dies, auch die Bedingung der Schönheit. Denn die Erlösung aus jenem Widerspruch ist nicht nur das pati Deum, nicht nur die Erlösung aus einer Seelennot, sondern die Erlösung aus dem Zwiespalt in der bewußthellen Welt. Das Bewußtsein ist die Bedingung, durch die der Gegensatz der bewußten und bewußtlosen Tätigkeit absolut wird, durch die der ungeheure Unterschied zwischen dem Ich und dem Genie geschaffen wird. Das Absolutwerden dieses Widerspruchs ist aber die Bedingung der Schönheit. So ist das Bewußtsein selber die Bedingung der Schönheit geworden.

Schönheit ist nur, wo Bewußtsein ist, wo dem Geist die unendliche Welt aus dem Urgesetz der Identität, aus dem Urgrund ihres Seins und Sinnes aufleuchtet, wo der Geist sich aus der Herrschaft der fremdscheinenden Dinge gelöst hat, wo die bloßen Lebensgefühle in Schönheitsgefühle übergegangen sind.

Der geheime Untergrund dieses Schönheitsevangeliums ist also der

Schiller und Friedrich Schlegel gemeinsame Grundsatz der modernen Ästhetik in seiner extremen Fassung. Indem die Naturschönheit als schlechthin zufällig erscheinen muß, wird die Kunstschönheit Prinzip und Norm der Naturschönheit.

Der prinzipielle Fortschritt dieser Ästhetik über Schiller beruht nun auf der Wendung, die der absolute Idealismus im System der gesamten Philosophie vollzogen hat. Der Gegensatz ist noch zwischen Natur und Freiheit, zwischen Notwendigkeit und Bewußtsein, aber nicht mehr in der Intellektualwelt, nicht mehr zwischen dem Naturtrieb und dem Vernunftglauben, nicht mehr auf jenen psychologischen Dualismus gegründet. Er hat sich vertieft, die Natur ist zur bewußtlosen Produktion des Geistes geworden, ja, er hat sich direkt umgekehrt. Dadurch erhält der Zwiespalt in der bewußthellen Welt einen so geheimnisvollen über allen Intellekt hinausgehobenen Schein, daß die dunkle Ahnung unbewußter, höherer, objektiver Notwendigkeit emporgestiegen ist. Dem Menschen ist bewußt geworden, daß unter seinem Bewußtsein selber eine unermeßliche Tiefe sich dehnt, aus der ihm die stärksten Kräfte kommen. Die Identität, das Letzte der Seele, das Ansich, ist gar nicht mehr in der Reflexion zu erfassen. Es muß durch eine „dunkle Gewalt" dem Stückwerk der Freiheit zugebracht werden; es muß wie ein Geschenk in die Seele kommen, die hilflos die Erhörung erwarten muß. Nur durch den Künstler kommt die höchste Beseligung in die Welt, in ihm ist die Identität selber enthüllt. Die rationalistischen Prinzipien der klassizistischen Ästhetik haben in dieser Kunstlehre keinen Raum mehr. Sie nähert sich der Stilkunst im romantischen Sinn, der symbolischen Kunst.

Mehr noch als die eigentlichen Romantiker bisher es aussprachen, wird hier das Vermögen der Dichtkunst in das Unbewußte gesenkt. Viel mehr, als sie es zugeben würden, ist der Absicht, der Bewußthelle die Bedeutung geraubt. Schelling betonte offenbar mit Rücksicht auf seine romantischen Freunde stark die Bedeutung der künstlerischen Absicht, aber sie ist doch nur das elende Stückwerk, das durch Produktion fortgeerbte, durch Übung und Erlernung zugängliche Kunstwissen, die Technik im äußerlichsten Sinn. Wie stille Bildungen der Natur steigt im Grund

trotz allen scheinbaren Widerstreits das Werk der Kunst aus dem Unbewußten hervor.

Hier macht sich die Vermischung vom transzendental Unbewußten und dem psychologisch Unbewußten am verwirrendsten geltend. Die Herderschen Analogien von organischer Produktion, vom Schaffen, wie die Natur schafft, kehren im Grund hier wieder. Kunstwissenschaft und Naturwissenschaft werden trotz jenes nie aufzuhebenden Unterschiedes — in bezug auf das Prinzip des Schaffens — fast in eins gesetzt. Die unbewußte Kraft, die nur die objektive Welt schafft, wird zur untern Stufe der unbewußten Dichtungskraft, die die geniale Anschauungswelt schafft. Das Geheimnis dieser beiden produktiven Vermögen, dieser beiden bewußtlosen Produktionen ist eins und dasselbe. Damit rückt Schelling immer mehr vom romantischen Schaffen ab. Er nähert sich trotz allen scheinbaren Widerstreits einem Kunsterleben, wo das gesteigerte Schauen an sich schon künstlerisches Bilden ist, wo wirklich das „Wunder der produktiven Anschauung" auch das „Wunder der Kunst" ist; und je tiefer man so die Wurzeln dieser Gedanken aufgräbt, um so mehr enthüllt sich ein vom romantischen Seelenleben verschiedenes Erdreich der Seele. Die so differenten Gedankenbildungen Schellings schließen sich hier um das Zentrum ihres Lebens. Über alles Ästhetische hinaus ist zwischen Romantik und Schelling ein Unterschied der Lebensgefühle, der Lebenswertungen, des geistigen Urgrunds.

Schelling tritt von hier gesehen in den Schutz und Lichtkreis der Goetheschen Welt. Hier ist ungebrochene Kraft, fast religiöse Weltandacht, sieghafter Glaube an die Lichthelle auch im Unbewußten, kein Suchen, Tasten und Bangen, sondern der „sonnenhafte" Blick, der sich die Sonne verwandt weiß, auch wo sie noch in ihrem eigenen Licht sich verbirgt. Hier ist durchaus Goethescher Welt- und Kunstglaube, Bescheidung vor dem Niezubetretenden, Ehrfurcht vor dem Geheimnisvollen, das uns dennoch nicht fremd ist, vor dem Niezuerbittenden, das dem Erwählten dennoch selber sich schenkt. Hier, wo das Letzte und Höchste in Frage steht: die Kunst, tritt also auch die tiefste und unterste Verwandtschaft Schellingscher und Goethescher Welterfassung wieder zutage, jene leiseste Schwing-

ung aller Goetheschen Gedanken und Gefühle, jenes magnetisch wirkende Zentrum aller Schellingschen Philosophie. Es ist derselbe metaphysische Glaube an die Einheitlichkeit alles Daseins, an die Zusammengehörigkeit des Lebenden und Toten, des Bewußten und Unbewußten, des Freien und des Notwendigen; es ist das, was in diesen Menschen im tiefsten Sinne das Genie ist, was nie objektiv werden kann und dennoch die Quelle alles Objektiven ist, was nie in einer Tat, einem Wort, einem Gleichnis restlos sich bewähren kann und doch der Grundstrom ist, aus dem alles Tun und Bilden, Handeln und Schauen sich nährt.

Hier in der Kunstphilosophie, die das ganze Gebäude der Schellingschen Gedanken zu überwölben scheint, ist in Wirklichkeit dieser tragende und nährende Grund selber in das Bewußtsein der Gedanken heraufgehoben worden. Über Romantisch und Klassisch, über alle Richtungen und Stile hinaus wird hier der Grundglaube des künstlerischen Welterfassens überhaupt ausgesprochen. Gedanken, die scheinbar den logischen Fundamenten des Gebäudes ihre Rechtfertigung geben sollen, stürzen hier, der Erfüllung gewiß, an das Herz des Alls und fühlen die Weltkraft als ihre eigene Seele, und ihre eigene Kraft als die Seele der Welt. Schelling „geht durch den Zenith seines eigenen philosophischen Genius hindurch". —

Der Geist steht mit der Natur im ewigen Bunde. Durch eine prästabilierte Harmonie erzeugt das theoretische Ich im bewußtlosen Schaffen die wirkliche Welt nach Gesetzen, die auch die Gesetze der Natur selber sind. Es ist eine einzige Entwicklung, das ewige Sein wird Natur, Natur als das äußere Dasein, Natur als bewußtlose Produktion der Intelligenz. Vom einfachen Stoff an bis zur Organisation geht Eine Stufenfolge. Nach Einem geheimen Gesetz erschafft die innere Anschauung für das Bewußtsein des Ichs dieselbe Stufenfolge, die die äußere Welt darstellt. In der Organisation kehrt die bewußtlos produzierende Natur in sich selbst zurück. Durch Vernunft und Willkür geht dann eine zweite Stufenfolge bis hinan zur höchsten Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit, bis zur Kunst. In der Kunst schließt sich die mit

Bewußtsein produzierende Natur in sich selbst. Sie vollendet sich und erkennt das Gesetz, nach dem sie Stoff, Organisation, Philosophie und Kunst wurde.

Die Philosophie erfaßt in intellektueller Anschauung dieses Gesetz, sie sieht in einer ursprünglichen Identität den zeugenden Grund der Welt, die Quelle, woraus bewußte und bewußtlose Produktion, Freiheit und Notwendigkeit, Subjektives und Objektives gemeinsam hervorgehn. Sie erkennt dies Gesetz als notwendig durch die Tatsache einer ewigen Harmonie, auf die sie immer wieder stößt, als notwendig durch den Glaubenssatz alles Handelns, als notwendig durch das dunkle Gewebe im Gang der Geschichte. Aber dies Gesetz ist ihr selber nur ein Glaubenssatz, ein Erklärungsgrund, ihre Anschauung ist nicht sinnlich, nicht objektiv. Die Harmonie ist eine äußere Anschauung in der Natur, aber die Natur ist ein verschlungener Rätselzug. Der Geist kann ihn nur lösen, wenn er die Harmonie selber in sich erkannt hat, und so ist die ganze Philosophie, die der Natur und des Geistes, wie sie von Schelling erfaßt worden ist, selber nur ein verschlungener Zug, und sein Geist hat ihn nur gelöst, weil er das Geheimnis in sich selber vorher schon erkannt hatte.

Es gibt aber eine einzige, jedem zugängliche Offenbarung dieses Rätsels; das unmöglich scheinende wird da möglich; der Glaubenssatz wird da eine Gewißheit jedes Menschen; die intuitive Anschauung wird da objektiv; das absolut Identische, das selbst im Ich schon sich getrennt hat, wird für die Anschauung zugänglich im „Wunder der Kunst". Sie erzeugt bewußt Gestaltungen, die aus jenem Unbewußten direkt genährt sind, sie bildet in die Bewußtseinswelt, in die objektive Welt, die Visionen des Unbewußten, das Ansich des Geistes. Sie stellt Äußeres dar, und es ist eine Offenbarung innerstes Sinnes, sie stellt Innerstes dar, und es wird äußerlich anschaulich. Die Materie, die bewußtlos geschaffene, nimmt willig das Geistige in sich auf. So bekundet die Kunst immer von neuem, was die Philosophie nie darstellen kann: das Bewußtlose im Handeln und Produzieren und seine ursprüngliche Identität mit dem Unbewußten. Was wir im Naturprodukt ahnend erfassen, gestaltet das

Genie: es bringt die Bewährung der transzendentalen Anschauung, der ewigen Zusammengehörigkeit von Geist und Welt. Die Welt, die bewußtlose Poesie des Geistes, wird zum Geist, der auch die bewußtlose Poesie der Welt ist.

Was wir in der Philosophie künstlich aus der Einbildungskraft der produktiven Anschauung hervorgehen ließen, bietet die Einbildungskraft auf ihrer höchsten Stufe, als ästhetische Anschauung, dem Geiste als den Sinn der Welt dar. Sie öffnet das Allerheiligste, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist. Die Identität hebt sich ans Licht, sie ist nicht hier und dort, sie ist in der Kunstwelt überhaupt, die als ein großes Ganzes gedacht werden muß, und doch in jedem einzelnen Produkt den natürlichen Zwiespalt löst.

„Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt." So wie der Geist vollendete Natur ist, so ist die Natur ein „état d'âme, ein Widerschein unsres innerlichsten Daseins".

Es löst sich der natürliche Widerstreit der unendlichen und begrenzten Tätigkeiten des Ich, des Unbewußten und Bewußten. Sie zeigen ihre Versöhnung im Kunstwerk, die Möglichkeit ihres Verbundenseins. Und das Kunstwerk bestätigt von seiner Seite, was dem schaffenden Künstler im Augenblick des Gelingens aufgeht: die stille Beseligung, die Ruhe des Ausgleichs. Das immer sich Fliehende, nie Vereinigte zeigt in der Beglückung des ästhetischen Empfindens die innerliche Verbundenheit.

So kehrt das vollendete System in seinen Anfangspunkt zurück. Das Ich selber steht nun auf dem Punkt, auf dem wir selbst standen, als wir anfingen zu philosophieren. Die Kunst hat dem Denken der Philosophie zugebracht, was ihr immer abgehen wird: die Objektivität, die letzte unmittelbare Gewißheit.

Die Kunstphilosophie Schellings ist das letzte Gewölbe, das im Ich selber über dem System des Idealismus zu erbauen war. Von jetzt an kehrt seine eigene Arbeit in ihre Fundamente zurück und senkt sie mehr und mehr in Mystik und offenbarte Wissenschaft hinab. In dieser Philosophie der ästhetischen Anschauung ist das Vermögen ans Licht gebracht,

durch das der Idealismus diese Wendung vollzogen hat: die intellektuelle Anschauung tritt über das Ufer des logisch rationalen Denkens und will den ganzen Menschen dorthin bringen, wohin das Denken nur ein Bruchstück bringen kann.

Diese Ästhetik steht am Kreuzweg mystischer und philosophischer Wissenschaft. Von Kant und Schiller her ist noch die Analyse des ästhetischen Vermögens wirksam, der Dualismus der Tätigkeit. Über Fichte hinweg wird dieser Dualismus hier kosmologisch begründet. Es ist der Widerstreit des Weltalls und seiner Entwicklungskräfte selber, die hier in der Kunst versöhnt werden; das bewußtlose Kunstwerk wird, sobald es aus seinem Urgesetz erleuchtet ist, bewußtes Kunstwerk. Das Ich wird Genie. Die Werte leuchten in ihrem Sinn. Der logische Ausgangspunkt dieser Kunstphilosophie lag einer naturalistischen Ästhetik so nah, wie dem Evangelium extremster Stilkunst. Die Materie kann den Geist empfangen. Dies ist eine gemeinsame Logik der Kunst. Die fast liturgische Kunstandacht des romantischen Kreises drängt aber den Fortgang der Gedanken immer mehr einer religiös erfaßten Kunstlehre zu. Die Ausgangspunkte der Solgerschen Ästhetik werden schon sichtbar. Kantische Gedanken erhalten in Platonischer Mystik ihre Wurzeln; wieder tritt ein Machtspruch zwischen die logischen Ableitungen.

Hier, wo die „höchste" und „letzte" Wertung des Lebens, die Schönheit in Frage steht, kommt auf einmal das System, das bisher alle Wertungen sich fernhielt, in ein ganz neues Licht. Wo bisher alles Einheit schien, Allgegenwart, Platonische Mystik des intellektuellen Seins, zeigt sich nun von diesem letzten Gewölbe des Systems ein Zwiespalt in seiner Grundlage.

Plato ist in diesem System ein Stück unmittelbarer Philosophie. Aber nach den Prinzipien des Systems war eher noch als Platonischer Dualismus ein gleichberechtigtes Zusammengehen, ein restloses Aufgehen von Natur und Geist nachzuweisen. Schelling kann nicht von den Einschränkungen der idealen Welt sprechen, nicht von einer Scheidewand, die hinter der unvollkommenen wirklichen Welt die ideale, die eigentlich reale aufleuchten läßt. Er kann sich nicht der Platonischen Vorstellung

vom Kerker der Seele, von der Schattenwelt des Wirklichen nähern. In seinem System ist kein Dualismus, denn er hat nirgends einen Stoff abgeleitet, der die Ideen trübt, der die Urbilder verschleiert. Und hier ist der Punkt, wo sich der tiefe Unterschied des Schellingschen Systems von der Romantik enthüllt. Das romantische Denken war nie rein monistisch. Die zwei Systeme des Seins, der moralische Gott und der magische, das Gute und Böse, vor allem das Unbewußte der Romantik ließ sich nie durch das intellektuelle Sein völlig erhellen. Es war das Irrationale, schlechthin Unerklärbare darin. Es lagen zusammen Licht- und Nachtwelt, Chaos und Liebe, roher Stoff und lichter Gedanke. Es lag ein Sein darin, das eine ganz andere Realität als die logisch ideelle hatte; Schellings unbedingte Botschaft von der Vernunftthelle in allem Dasein, in allem Bewußten und Unbewußten, entsprach dem romantischen Denken nicht und mußte ihm bald als eine Vergewaltigung der unendlichen, undurchdringlichen Fülle des Lebens erscheinen, als ein dürftiger Rationalismus. In einem noch viel tieferen Sinn war ihnen die Kunst und Schönheit eine Erlösung.

Was war im Grund der tiefe Widerspruch, aus dem Schelling die Kunst hervorgehen ließ? Es war der des bewußtlosen und bewußten Handelns, ein Widerspruch zwischen zwei Kräften, die durch eine ewige Vernunftharmonie zum selben Ziel gelenkt wurden. Wie konnten sie ein tiefer Schmerz sein, von dem erst die Beglückung der Schönheit erlöst? Mit seinem eigenen Kunstempfinden tritt er hier nicht für seine Definition ein; er überrascht durch sonst bei ihm nicht häufige Zurückhaltung, er spricht von den Künstlern und denen, die ihre Begeisterung teilen. Gewiß teilte er die Begeisterung auch, gewiß streifte ihn selbst oft ein Schauer romantischen Empfindens. Aber sein Grundgefühl war es nicht. Das Empfinden, aus dem in Zeiten größter Erregung der in seinem eigenen Rhythmus beruhigte Strom der Stanzen hervorkam, war nicht im romantischen Zwiespalt der hellen und dunklen Mächte geboren; ja, das ganze System, in dem alles Sein in einem unendlichen Widerstreit immer entgegengesetzter Tätigkeit, in fortwährender Spannung ist, war zum großen Teil nur durch einen logischen Schematismus

in dieſe Raſtloſigkeit hineingetrieben. All die ſo unendlich viel realer gewordene Bewegung, die doch ſchließlich Stoff und Materie im Rieſenkampf der Weltentſtehung aus der ewigen Vernunft hervorgehen ließ, entſprang noch aus dem ſchlechthin geſetzten Dualismus, aus dem Fichte nur den logiſchen Mechanismus ſeines Bewußtſeins hervorgehen ließ. Das Syſtem hatte in ſich ſelber keine neuen Kräfte, aus denen ſeine ganze Dynamik völlig begreiflich wäre, und entſprach vollends nicht, mit ſeiner nur aus dem Fichteſchen Willensleben begreiflichen Gewalt nie beendigten Widerſtreits, dem innerſten mit der Welt einigen Geiſte Schellings, deſſen perſönliche Tat ſyſtematiſch doch gewiß die Gedankenkette war, die zum Schluß das ganze Getriebe zum Stillſtand brachte.

Das ewige, göttliche Sein trat in dieſem Stillſtand zutage, Schellings perſönlichſter Gedanke; es mußte allmählich die Bewegung überfluten, durch all den Widerſtreit hindurchdringen. Die geniale Anſchauung war das Mittel, durch das er den logiſchen Schematismus aufgab, zurückdrängte. Bisher war doch viel Begriffsmechanismus in ſeinem Syſtem; die intellektuelle Anſchauung war nur in einem urſprünglichen Setzen der Ichheit wirkſam, dann ſetzte ein dialektiſches, zum Teil ſophiſtiſches Verfahren ein. Die objektive Welt war erobert, war eingeſtellt in den allgemeinen Entwicklungsgedanken, nun ging er auf den Sinn der Entwicklung, auf das Sein in dieſem Werden, auf die Ruhe im Getriebe. Die perſönlichen Bedürfniſſe kamen wieder mehr ans Licht. Es war hier noch kein Abſchluß erreicht. Die Unterſuchung mußte in ihre Fundamente zurück. Was war eigentlich nun dieſe Identität, dies göttliche Sein?

Was im Unbewußten hier immer mehr heraufgekommen war, waren doch Grundkräfte des Daſeins, die mit dem dialektiſchen Prozeß gar nichts mehr zu ſchaffen hatten. Es war jedesmal wie eine Lebenswelle aus einer viel tiefer gegründeten Welt, als es die logiſch ſich entwickelnde Gedankenwelt iſt. Und gerade durch den Übergang vom tranſzendental Unbewußten ins pſychologiſch Unbewußte kam wieder gleichſam das Grunderlebnis ſeiner Philoſophie, das er in intellektueller Anſchauung jenſeits des Bewußtſeins feſtgelegt hatte, an ſeinen Ausgangspunkt, in

das eigene Erleben zurück: das Erfahren des Absoluten, nicht im Sinn einer Vernunftgewißheit, sondern einer den ganzen Menschen über sich hinaushebenden metaphysischen Erkenntnis; ein Reinigen des Objektiven vom Subjektiven, von aller individuellen Trübung. Im Objektiven des Wollens, im Unbewußten der Geschichte und der Kunst war immer eine allgemeine Notwendigkeit des Daseins über das subjektive Begehren, Bilden, Wollen, Herr geworden. Was war dies Absolute, dies Objektive, dies göttliche Sein?

Die Fragen, die Schelling durch seinen persönlichsten Entwicklungsgang in die Fundamente seiner Philosophie zurückdrängte, waren aber zugleich die Fragen der Romantik. Allerorten ging man ins Objektive, Notwendige zurück, zu den Bindungen.

Hier lag der Lebensnerv des Systems, der am tiefsten dem Entwicklungsgang des romantischen Denkens entsprach. Die romantische Gedankenwelt senkte sich zu dem Notwendigen. Das Unbewußte, das durch Schelling umfassender als je in den Mittelpunkt gestellt war, verlangte neue Lösungen. Das romantische Erleben verlangte seine Rechte.

Die ungeheure Antithese von Natur und Geist, Objekt und Subjekt, die die Kantische Philosophie in der Erscheinung selbst nicht versöhnen konnte, hatte so im romantischen Erleben eine neue Lösung gefunden. Im Ich selber ist bewußtlose Natur. Das Tagleben der Seele hat seine Kräfte aus dem Unbewußten, dem Nachtleben. Daraus kommen ihm immer neue, stärkende und verwirrende Erlebnisse, wie aus seinem zeugenden Grunde.

Zerrüttend kommt diese Lehre in das lebenverlangende Herz William Lovells. Aus den dem Bewußtsein untergebreiteten Funktionen der Ichheit kommt sie in die individuellen Gefühlserlebnisse dieses schwankenden Geistes. „Ich komme mir nur selbst entgegen in einer leeren Wüstenei." „Die lebendige und leblose Welt hängt an der Kette, die mein Geist regiert, mein ganzes Leben ist nur ein Traum, dessen mancherlei Gestalten sich nach meinem Willen formen. Ich selbst bin das einzige Gesetz in der ganzen Natur, diesem Gesetz gehorcht alles." Dies Ich hat keinen Halt in sich selber. Selbst huscht es oft nur umher „wie ein mitspielender Schatten, der kommt, geht und sich wunderlich gebärdet, ohne zu wissen warum".

Und dies Ich soll nun die Gesetze der Natur enthalten, soll Herr der Welt sein, dem bestandlosen Schattenspiel, das ihm Welt und Natur oft zu sein dünkt, die Gesetze ihres ewigen Daseins bestimmen. Wo es Zuflucht und Schutz suchte wie in seinem mütterlichen Grunde, soll es gesetzgebend sein und herrschen. Das Ich war reich geworden und fühlte seinen Zusammenhang mit der Natur. In ihm selber war das Geheimnis einer Naturphilosophie aufgetaucht. Es waren Zusammenhänge sichtbar geworden in der Seele, die ihre Lösung nicht mehr im individuellen Dasein fanden.

Und das romantische Naturgefühl zeigte von der andern Seite nun auch die Gegenbilder der eigenen Wirrnis. Man achtete auf die dunklen Beziehungen der Natur. Die Dinge bekamen Macht über die Seele.

Es ist ein scheues suchendes Tasten. Und nun denke man sich in die Epoche. Von allen Seiten mehrten sich die Wunder, die auch der forschende Geist mit Maß und Experiment anerkennen mußte, ja die er erst ans Licht brachte. Überall damals zeigte die Natur Spuren eines verborgenen Lebens. Wie die geschichtliche Welt war sie lebendig geworden. Alles Sein löste sich im Werden. Die Kräfte regten sich in verwandter Art. Ein Zusammenhang gemein-universaler Art schien gewiß. Man wollte sehen, wie die dunklen Gänge von hüben und drüben zusammenkamen. Die Stellung des Menschen in dem Naturzusammenhang, der Menschenkraft im magischen Alleben — all dies verlangte einen Deuter und Erwecker. Ein neue Einheit zwischen Natur und Geist mußte geschaffen werden. Im Intellektualleben war sie nicht mehr herzustellen, sie war auf beiden Seiten eine Schicht tiefer gerückt. In Schelling fand nun die Romantik diesen großen, ersehnten Führer. Es war alles erstaunlich in dem siegenden Aufgang dieses Geistes und seiner Lehre.

Als junger Stiftler hatte er den Idealismus in Schriften voll drängender Jugendfülle verfochten, immer Fichte auf der Spur, dem großen Systematiker die Folgerungen vorwegnehmend, seine Andeutungen in einen weiten Zusammenhang des Erlebens stellend. All seine Gedanken waren kühn, voll schwellender Lebenskraft, voll neuer Ahnung menschlicher Kräfte und Möglichkeiten.

In Leipzig, wo er mit fabelhafter Schnelligkeit aus den historisch-philosophischen Gedanken in die naturwissenschaftlich-medizinischen überging, schrieb er mitten in Erläuterungsschriften des Vorstellungsidealismus die ersten befreienden Gedanken der Naturphilosophie. An allen Enden flackern sie empor. „Es ist kein Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu sein. An dem, was täglich und vor unsern Augen geschieht, ist kein Zweifel möglich. Es ist produktive Kraft in den Dingen außer uns. Die Stufenfolge der Organisationen und der Übergang der unendlichen unbelebten zur belebten Natur verrät deutlich eine produktive Kraft, die erst allmählich sich zur vollen Freiheit entwickelt. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verrät deutlich einen regen Trieb, der mit der rohen Materie gleichsam ringend jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in be-

schränkteren Formen durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet." Der Geist will sich selber durchdringen, will zum Selbstbewußtsein voranschreiten. Die Natur bezeichnet seinen Weg; ihre Stufen sind die Stufen seines Herrscherganges. Sie selber ist nichts anderes als der sich entwickelnde Geist, und was die Seele anschaut, ist immer nur ihre eigene, sich entwickelnde Natur. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlossen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wiederzufinden. Die Schriften machten Aufsehen, bei Goethe vielleicht schon wegen dieser Naturphilosophie, bei Fichte trotz ihrer. Denn sie waren in eine glänzende Kampfschrift für den Idealismus eingestreut. Und alsbald ging er daran, diese Geschichte zu deuten. Über die Natur philosophieren, heißt die Natur schaffen. Er schrieb die Bildungsgeschichte des Geistes in der Natur.

Diese Gedankenbildung ist die merkwürdigste und folgenreichste im Zwischengebiet des philosophischen und ästhetischen Idealismus. Sie ist eine der Lebensmächte in dieser Zeit. Wie kam sie aus dem moralischen Idealismus der Kant und Fichte, wie fand sie Eingang in die Romantik, wie schuf sie die Einheit zwischen dem romantischen Empfinden und der Natur? Selten noch hat eine Gedankenbildung, die von Grund aus durch so andere Quellen des Lebens und Denkens genährt war, eine so mächtige Wirkung auch in ganz anderen Geistes- und Lebensrichtungen erzielt.

Ihr Lebensnerv ist weit ab vom eigentlich Romantischen. Schelling war wie kaum einer ein Enthusiast der Intellektualität, als er diese „romantische" Naturphilosophie schuf. Sie gehört völlig zu den Gedankenbildungen des philosophischen Rationalismus. Diese Struktur der Gedanken wird leicht übersehen, weil hier der ganze Reichtum der geniemäßigen Naturanschauung, des Goetheschen Naturbegriffs um Gedanken von verwegener Intellektualität ausgegossen ist. Philosophisch betrachtet, zeichnet diese Naturphilosophie die vorgeschobenste Position, die der auf das cogito ergo sum gegründete Rationalismus vor Hegel je erreicht hat.

Schellings philosophischer Ausgangspunkt ist überall das unmittelbare Erfahren seiner Seele. Er ist eine reiche, einfache und erdenkräftige

Natur, mit ungebrochenen Lebensimpulsen, voll Kraft zu elementarer Welterfassung. Sein Denken strömt ihm aus der Einheit all seiner Kräfte empor. Die Anschauung ist das Höchste. Sein festester Glaube ist nicht eine moralische Gewißheit, eine Vernunftüberzeugung, nicht einmal die Botschaft der Freiheit, sondern das, was er als Realität, als einfaches, letztes Sein fühlt. In ihm lag Freiheitsbewußtsein und ein ästhetisch historischer Sinn, der an Herder und Goethe genährt ist, in seltsamer Wechselwirkung. Es ist eigentlich kein Zwiespalt, das Freiheitsbewußtsein ist so tief in sein Wesen eingebaut, daß es jene so anders gerichteten psychischen Kräfte aufzunehmen vermag.

Genialität in der Wissenschaft ist nur, wo die Einheit des Grundgedankens sich vorwegnehmend erhebt, wo das schaffende Ich sich eins fühlt mit der Welt, der es sich hingibt, wo Nehmen und Geben fast wie im religiösen Empfinden verschlungen sind. So war es bei ihm. Sein Freiheitswille hatte sich von je nur genährt aus jenen tiefsten Lebensmomenten, wo der Einzelne hinausströmt in das All, wo die Kräfte der Welt die unsern und wir die Kräfte der Welt sind. Gewiß gelang nicht in einem Anlauf diese Verschmelzung. Aber in diesem Gedankenleben ist noch viel weniger ein Wechsel der fundamentalen Anschauungen. Seine ganze Philosophie ist nichts andres als das allmähliche Heraufheben seines philosophischen Erlebens in die Bewußtheit des begrifflichen Denkens. Immer neue Gedanken erzeugt er aus einer Fruchtbarkeit ohnegleichen — um über dies eine Grunderleben Herr zu werden. Dieser Lebenszusammenhang ist die fast magnetisch wirkende geheime Kraft seiner Gedankenbildungen, bis er 1801 das „Licht" in dies Dunkel bringt und die begrifflichen Formeln findet; aber der ganze Erkenntnisakt der damit ausgesprochenen Identitätsphilosophie enthält nichts, was nicht in seinem unmittelbaren Erfahren des Absoluten vorgebildet war.

Sein Naturbegriff ist aus einer Goethe verwandten Art und Anschauung ihm erwachsen. Es ist ein tiefer Grundstrom hingebender Weltbetrachtung in seiner Natur. Die stille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt — diese Grundstimmung Goetheſcher

Naturforschung — preist er an Spinoza als eine ästhetische Kraft. Die stille Anschauung ist ihm ein höchster Moment des Lebens. „Dasein, Dasein", ruft es in ihm. Er gibt sich der ganzen Welt hin, um nur überhaupt seinen Durst nach Leben und Dasein zu stillen. Es sind Worte mit dem Klang des Lebens, die er hier von Spinoza schreibt.

Spinoza — Fichte — Goethe — sie waren in diesem Grunderleben ihm geeint. Es ist das tiefe Einheitsgefühl, das Bewußtsein eines absoluten Seins, eines metaphysischen Zusammenhangs der Dinge, der im ästhetischen oder historischen oder philosophischen Schaffen gleicherweise seine äußere Ausprägung gewinnen kann. Spinoza hat dies innerste Erfahren als Absolutes gesetzt. Fichte hat es als absolutes Ich, als Freiheit des ewigen Seins ergriffen; durch Fichte glaubte Schelling die innersten, persönlichen Wurzeln des spinozistischen Gedankens zu erleuchten. Das dunkel immer mitempfundene, mitgedachte Erlebnis seiner „Realität" ist durchweg der Einheitspunkt seiner Gedankenbildungen. Und wie Kuno Fischer den Gedankenzusammenhang bis in die späteste Phase erwiesen, so wäre auch der Lebenszusammenhang nach demselben Bildungsgesetz zu erweisen. In seinem persönlichen Weltfühlen, also im philosophischen Grundvorgang war von je die Einheit dunkel vorgebildet, und hier lag schon von je die Richtung, die ihn bis zu seiner überpositiven Philosophie weiterdrängte. Um so merkwürdiger bleibt der Prozeß, durch den er diese unmittelbare Philosophie mit dem Kritizismus auseinandersetzte, in einer Gedankenarbeit, in welcher er sich die begrifflichen Ausdrucksmittel seiner ersten Systembildungen erwarb.

Goethe und der Kritizismus stoßen hier von neuem zusammen und finden scheinbar ihre Versöhnung. Die lebendige Wirklichkeit stand für Schelling fest und war die Natur als schaffendes Prinzip. Der Gedanke des Organismus, diese tiefste Wertung des ästhetischen Menschen ist ihm ein Lebensgedanke; immer wieder — und lang ehe er in philosophische Zusammenhänge eingetreten ist — taucht er auf. Auch ihm ist er die einzige Form, durch die sich ihm die Fülle des Lebens zur Einheit eines anschaulichen Gedankens bändigt. Wahre Kunst oder vielmehr das

θεῖον in der Kunst ist ein innerstes Prinzip, das den Stoff von innen heraus sich anbildet und jedem rohen Mechanismus, jeder regellosen Anhäufung des Stoffs von außenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieses innere Prinzip hängt ihm mit der intellektuellen Anschauung tief zusammen. Und gewiß ist die lebendige Anschauung des überall organisch sich entfaltenden Lebens seine tiefste Befreiung damals gewesen; überall sehen wir ihn Ausblicke schaffen nach der objektiven Welt.

Es sind die Gedanken des Neunzehnjährigen. „Unser Geist fühlt sich freier, indem er aus dem Zustande der Spekulation zum Genuß und zur Erforschung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe seines unbefriedigten Geistes aufs neue in jenen unnatürlichen Zusammenhang zurückgeführt zu werden." Ehe er diese Gedanken in bestimmte Zusammenhänge, philosophische Begriffe festlegen konnte, hat ihm seine unmittelbare Welterfassung den Organismus des objektiven Daseins als die lebendigste Einheit wissenschaftlicher Betrachtung erwiesen.

Das „Gebiet der Natur und der Menschheit" ist seine eigentliche Heimat. Ihre Gesetze sind ewig und unveränderlich und die sichersten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrtum. Ihnen muß sich eine „gesunde Philosophie" zuwenden, nachdem zum „alten Lande des Scheins", zu den übernatürlichen Regionen die Vernunft keinen Zugang mehr hat. „Die neuen Ergebnisse dieser Wissenschaften, namentlich der Medizin, braucht nur ein lebendiger Kopf zusammenzustellen, soweit sie Naturwissenschaft, um der ganzen Jammerepoche der Kantianer mit ihren Dingen an sich ein Ende zu machen." Es ist natürlich, wie leidenschaftlich er sich in naturwissenschaftliche Studien vertiefen mußte, sobald er dazu Gelegenheit hatte. Sein organisatorischer Geist faßte die neuen, überall auftauchenden Versuche und Ergebnisse rasch zusammen und stellte sie in die Kampflinie des Idealismus.

Die intellektuelle Anschauung gilt ihm da schon als die höchste Quelle der Wahrheit. Auch sie sucht schon im Theoretischen die Realität der objektiven Welt zu sichern. Wenn unser ganzes Wissen auf Begriffen beruhte, könnten wir uns nie von irgend einer Realität überzeugen. Die

äußere Natur und ihre Kräfte bloß als unsre Vorstellungen könnten höchstens Gedankenreste sein. Aber die Materie ist außer uns wirklich, und in unserm Geist ist die Gewißheit dieser Wirklichkeit. Sie ist uns, ohne alles Bewußtsein unsrer Freiheit, unmittelbar gegeben. Für ein Wesen, das nur denkt und vorstellt, kann irgend etwas außer ihm gar keine Realität haben. Wirklich ist für mich nur etwas, das ich schlechterdings genötigt bin, mir vorzustellen. Diese Nötigung kann ich aber nicht fühlen ohne das gleichzeitige Gefühl, daß ich in Ansehung alles Vorstellens ursprünglich frei bin.

Nur Einer freien Tätigkeit in mir gegenüber nimmt, was frei auf mich wirkt, die Eigenschaften der Wirklichkeit an. Nur an der ursprünglichen Kraft meines Ich bricht sich die Kraft einer Außenwelt. In den höchsten Momenten der Anschauung, des Erkennens und des Genusses wird dieser Grundgegensatz unsres Geistes fühlbar; da sind Tätigkeit und Leiden in vollster Wechselwirkung. Dieses Vermögen der Anschauung hat nicht jeder, nur der freie Mensch weiß, daß eine Welt außer ihm ist; dem andern ist sie nichts als ein Traum, aus dem er niemals erwacht. Dem Freien aber ist die Anschauung das Höchste im menschlichen Geist; in ihr vor allem fühlen wir unsre Grundvermögen wirkend. Beim Anschauen hinreißend großer Natur ist jenes Anziehen und Zurückstoßen zwischen den Gegensätzen und dem betrachtenden Geist zu fühlen, jener Streit entgegengesetzter Richtungen, den erst die Anschauung endet, alle jene Vorgänge, die, nur transzendental und bewußtlos, bei der Anschauung überhaupt statthaben. Hier spiegelt sich die Grundbedingung des Geistes, daß er in der Anschauung aus dem ursprünglichen Streit des Selbstbewußtseins eine objektive Welt zu schaffen gezwungen ist, und so ist umgekehrt das objektive Dasein durch den erkennenden Geist bedingt. Geist und Welt machen sich wechselseitig wirklich und notwendig. Mit dem unendlichen Geist erst ist auch eine Welt da. Kein objektives Dasein ist möglich, ohne daß es ein Geist erkenne, und kein Geist, ohne daß eine Welt für ihn da sei. Das letzte Bewußtsein unsrer selbst verlöre sich sonst in seiner eignen Unendlichkeit. Sie sind im Wesen eins. Nichts vermag auf den Geist zu wirken als er selbst oder was seiner Natur

verwandt ist. Darum ist es notwendig, die Materie als ein Produkt von Kräften vorzustellen; denn Kraft allein ist das Nichtsinnliche an den Objekten, und nur was ihm selbst analog ist, kann der Geist sich gegenüberstellen.

Von hier aus, scheinbar aus der Mitte Fichtescher Gedankenkreise gehen die direkten Faden zu den Grundprinzipien der Naturphilosophie.

Die Vorstellungswelt selber ist durch die Einheit des Bewußtseins zusammengehalten, die Bedingungen des Erkennens sind für uns die Gesetze der Dinge selber. Schelling war nächst Friedrich Schlegel der erste, der das große, positive Resultat des Vorstellungskritizismus in seiner Bedeutung für die Erkenntnis der objektiven Welt erkannte. Die Welt ist Erscheinung, sie ist meiner inneren Anschauung in der Zeit gegeben. Auf diese Subjektivität ihres Vorgestelltwerdens gründet sich die Objektivität ihrer Erforschbarkeit. Der große gesetzmäßige Zusammenhang der in Erfahrung gegebenen Welt der Erscheinungen wird ihm durch die Gesetzmäßigkeit des Erkennens garantiert und so erst als sicheres Fundament der positiven Wissenschaften erwiesen. Der junge Schelling erfaßte diesen Gedanken leidenschaftlich und verteidigte ihn gegen die Ausbeutung des Vernunftsystems im Sinn der theologischen Aufklärung. Er wandte ihn an auf die Natur. Er sah ein, daß durch Kant der Naturforschung ihr eigentliches Gebiet bezeichnet sei.

Durch diese Anerkennung des transzendentalen Standpunkts war aber die Realität der äußeren Welt noch nicht gesichert. Ja im Grunde war sie dadurch geleugnet; es blieb nur exakte mathematische Forschung übrig, und die konnte dem zur Fülle drängenden Erkenntnisstreben Schellings nicht genügen. Denn alles, was liebevolle Hingabe des Künstlers an Naturerkenntnis erwartet und für wertvoll hält, wird von Kant gerade in das Ding an sich geschoben und aus dem Kreis des Erkennbaren hinausgerückt.

Für Schelling gab es nichts Gewisseres als diese Realität der unendlichen Naturorganisation, und doch mußte er anerkennen, daß sie nicht unabhängig vom Ich, das sie doch erkennen sollte, gedacht werden kann.

Von Kantischen Gedanken ging er aus zur Eroberung der objektiven Welt. Erst durch die Beziehung der Erscheinungen, die unserm Anschauen als sein Gegenstand gegeben werden, auf einen transzendentalen Gegenstand, auf eine äußere Realität wird unser Vorstellen zur Erkenntnis. Das stand ihm mit Kant fest. „Man kann das Reale der Anschauung gar nicht a priori erdenken." Aber gerade dieser Gedanke drängte ihn immer mehr über die Kantischen Anschauungen und überhaupt über die kritischen Grenzen hinaus. Er erfaßte den Zusammenhang nicht gedanklich, sondern als Postulat seines Erlebens. „Absolute Identität des Seins und Erkennens, des Gegenstandes und der Vorstellung müssen wir voraussetzen."

„Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstandes und der Vorstellung lag von jeher des Menschen eigenes Bewußtsein und damit die feste, unüberwindliche Überzeugung von einer wirklichen Welt." „Der Idealismus, der Gegenstand und Vorstellung trennt, ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von spekulativen Gespenstern überall umgeben. Für ihn gibt es nichts Unmittelbares, und die Anschauung selbst, in welcher Geist und Objekt zusammentreffen, ist ihm nichts als ein toter Gedanke." Der Gesichtspunkt, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig ist, ist ihm unzugänglich. Gleich tritt sein dienstbares Vermögen dazwischen, das die Wirklichkeit selbst vor seinen Augen in Schein verwandelt. „Wer nichts Reales in sich und außer sich fühlt und erkennt — wer überhaupt nur von Begriffen lebt, und mit Begriffen spielt — wessen Anschauungsvermögen längst durch Gedächtniswerk, tote Spekulation oder gesellschaftliche Verdorbenheit ertötet ist — wem sein eigne Existenz selbst nichts als ein matter Gedanke ist — wie kann doch der über Realität (der Blinde über die Farben) sprechen?" Mit dem festen Willen, die unmittelbar gegebene Wirklichkeit zu sichern, trat Schelling in die Gedankenkreise Fichtes, des konsequentesten Idealisten; und gerade so fand er den Weg zur Begründung seiner Naturphilosophie, gerade so die Möglichkeit, jenem Gegenstand, der doch selber eine Vorstellung ist, das Etwas unterzuschieben, das hinter der „Erscheinung" liegt, dem die

Fülle des Goetheschen Naturbegriffs und die Bedeutung des Dings an sich zukommt.

Das Ding an sich muß über Bord geworfen werden. Das war durch Fichte vor allem überzeugend gefordert, das verlangte sein eigenes Erkenntnisbedürfnis. Auf die objektiv intelligible Welt, die Kant für den Glauben als Zufluchtsstätte aller unerfüllten Vernunfts- und Gemütsbedürfnisse gerüstet hatte, muß Verzicht getan werden. Der Geist muß alles sein oder nichts. Die Bedingungen der Erkenntnis müssen alles umfassen oder nichts. Fichte hatte nun einen Weg gefunden, den ganzen Bewußtseinsinhalt von innen her zu entwickeln. Im unendlichen Schaffen des immer sich selber ergreifenden Geistes entsteht dem Bewußtsein das äußere Weltbild. Sein eigenes Produkt schaut er darin als seinen Gegenstand an. Durch glänzenden Scharfsinn war das Weltbild aus den Bedingungen des Geistes erschaffen, in einem Vorstellungsidealismus zustande gebracht; das eine einzige Weltbild, das wir als unmittelbar gegebene Wirklichkeit erleben ohne die unsichtbare Hinterwelt des Dings an sich. Aber diesem vom Geist erschaffenen Bild kam für das Erkennen keine Realität zu. Nur Bilder und Bilder von Bildern erzeugt das Wissen, aber das Erkennen hat keinen Weg zur Realität. „An die Realität findet nur ein Glaube statt." Durch die Notwendigkeit des absoluten sittlichen Strebens, durch die unendliche Aufgabe des Sollens wird er lebendig erhalten. Das Ding an sich war unnötig geworden. Es gibt nur eine einzige Welt, sie entsteht in der bewußtlosen Produktion des Geistes. Aber es war nicht gesagt, wie sich Natur und Geist nun daraus abzweigen; ein Urgrund des Bewußtseins war entdeckt, der tief genug lag, um daraus auch das Naturleben hervorgehen zu lassen, aber die Identität war noch nicht ausgesprochen.

Schelling zog stürmisch die Konsequenz in seinem Sinn. Die treibende Kraft des Fichteschen Idealismus, der moralische Freiheitsglaube war ihm fremd. Ihn trieb es zur Eroberung der objektiven Welt. Die absolute Identität von Gegenstand und Vorstellung muß erwiesen werden. Die ganze Realität unseres Wissens beruht darauf. Ohne moralisches Postulat muß dieser unmittelbarste Besitz des Bewußtseins sich sichern

lassen. Eine solche Identität ist nur in einem Fall möglich, wenn es ein Wesen gäbe, das sich selbst anschaute, also zugleich das Vorstellende und Vorgestellte ist. Es gibt nur ein Beispiel solcher absoluten Identität: der Geist. Es muß sich also erweisen lassen, daß der Geist, indem er überhaupt Objekte anschaut, nur sich selbst anschaut. Aus dem Geist muß die äußere und innere Welt hervorgehen.

Das Problem ist scheinbar dasselbe wie das Fichtes, aber von vornherein will Schelling jenes Gewisseste des Welterlebens nachweisen. „Es ist keine Welt da, es sei denn, daß sie ein Geist erkenne, und kein Geist, ohne daß eine Welt außer ihm da sei. Was das erste und höchste im menschlichen Geist ist, ist der ganze Reichtum einer Welt, die vor ihm sich auftut und Gesetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in sich selbst (philosophisch) zurückkehren oder (beobachtend) die Natur erforschen." Diese Gesetze sind Handlungsweisen des Geistes, die natürliche Welt ist nichts als unser schaffender Geist selbst in unendlicher Produktion und Reproduktion.

Was Objekt ist, ist etwas Totes, Ruhendes, das keiner Handlung selbst fähig. „Der Geist kann nur in seinem Handeln aufgefaßt werden, er ist selbst nichts anderes als ein ewiges Werden." „Daraus begreift man im voraus das Fortschreitende, Progressive unseres Wissens von der toten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur." So steht ihm im Hintergrund immer der unendliche Organismus des Naturganzen, und nur die Form und Richtung der Kräfte, durch die er ihn lebendig denkt, überträgt er aus dem Werden des Fichteschen Ichs.

Das Rätsel der Welt ist zum Rätsel des Geistes geworden. Der Grundstrom ist Wollen, Freiheit, absolutes Sein, praktische Vernunft. Der Geist begrenzt sich selbst. In diesem Widerstreit ursprünglich entgegengesetzter Handlungen entsteht ihm das Weltbild. Der Gegenstand der Anschauung ist der Geist selbst in seiner Tätigkeit und in seinem Leiden. Ursprünglich ist zwischen Idealität und Realität kein Unterschied. Unser Wissen ist ideal und real zugleich. Form und Materie sind ursprünglich eins. Das Bestreben des Geistes, sich selbst anzuschauen, ist unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieses Bestrebens reproduziert er ins

Unendliche fort sich selbst. Was er anschaut, ist immer seine eigne sich entwickelnde Natur. „Die Transzendental-Philosophie, indem sie alles Objektive vorerst als nicht vorhanden ansieht, ist ihrer Natur nach aufs Werdende und Lebendige gerichtet, denn sie ist in ihren ersten Prinzipien genetisch, und der Geist wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt."

Fichte und Kant sind darin einig: der Grund unserer Vorstellungen ist nicht im Sinnlichen, sondern im Übersinnlichen. Diesen übersinnlichen Grund braucht Fichte nicht zu symbolisieren als Ding an sich, weil er jene Dualität von Stoff und Form des Erkennens, von Natur und Geist in den Grundprinzipien seines Systems schon überwunden hat, weil er das praktische Verhalten des Geistes auch in die theoretische Philosophie einführt. Jene Handlung, wodurch wir beschränkt werden, und die, wodurch wir uns beschränken, ist ein und dieselbe. In ihr sind wir zugleich aktiv und passiv, bestimmt und bestimmend. Realität (Notwendigkeit) und Idealität (Freiheit) sind darin vereint. Dies ist der Kern des transzendentalen Idealismus. „Denn nun ist offenbar, daß die ursprüngliche Natur des Geistes in jener absoluten Identität des Tuns und Leidens besteht", „daß jene ursprüngliche Wechselwirkung mit uns selbst eigentlich das innere Prinzip unserer Vorstellungen ist". Durch diese ursprüngliche Identität des Tuns und Leidens wird das Reale ideal, das Ideale real.

Diese Zusammengehörigkeit und wechselseitige Bedingtheit von Bewußtsein und Welt, die Friedrich auch hier ausgesprochen fand als einen über Fichte hinausgehenden Gedanken, ist die treibende Kraft, die er als seine wesentlichste Voraussetzung mit in die Philosophie brachte. Alle seine Gedankenketten werden dahin magnetisch gezogen. Es ist in diesem ganzen Begriffsleben also eine viel elementarere Kraft im geheimen wirksam, als irgendwo bisher in der idealistischen Philosophie. Gleichsam ein Stück unmittelbarer Philosophie, das noch nicht in die Sprache des Denkens übersetzt ist, steht hier als ein beherrschendes Postulat, und alle Begriffe sammeln sich darum mit selbstverständlicher Gewißheit. —

Nun kommen im Fichteschen Geist die Ableitungen, wie der Geist

sich selbst Objekt wird durch sein eigenes Handeln. Der Geist ist ewiges Werden. Alles äußere Dasein entspringt erst aus ihm. Form und Materie des Erkennens, Begriff und Anschauung sind ursprünglich eins, ideal und real zugleich. Sein und Erkennen sind eins. Es ist produktive Kraft in den Dingen. Sie müssen Geist sein. Hier ist unendliche Progression, dort muß auch unendliche Progression sein. Der Geist reproduziert ins Unendliche fort sich selbst; eine Unendlichkeit ist in ihm konzentriert, die er außer sich darzustellen genötigt ist. Das Ziel ist: Selbstbewußtsein. Die Seele schaut nur ihre Geschichte an in ihren Reproduktionen und Produktionen. Äußere Welt ist Geschichte des Geistes.

So entfaltet also schon in diesen ersten Andeutungen eine ewige Vernunft aus sich selber — warum? in welchem Stoff? man weiß es nicht — eine in ihr konzentrierte Unendlichkeit, die ihr Wesen ist, und die Geschichte dieser Entfaltung ist die Geschichte des Selbstbewußtseins. Es steigt das Bild einer großen Weltentwicklung, die Metaphysik eines absoluten Idealismus, schon vor uns auf; und wie schwankende Notbrücken sehen daneben die transzendentalen Ableitungen aus, sie leiten in Wirklichkeit gar nicht die Natur als ein Phänomen aus der subjektiven Ichheit ab. Sie stellen nur die transzendentale Frage: wie ist „eine solche Natur in unserm Vorstellen möglich?" gleichsam als letzten Wall vor jenes eine, ewige Welträtsel, das vom Standpunkte des subjektiven Ichs gar nicht zu entscheiden ist.

So sucht er überall in Schwankungen aus der Transzendentalphilosophie die fliegenden Brücken zu schlagen zu einer Erkenntnis, die er als das Unmittelbare in seinem Denken und als sein gewissestes Ziel vor sich hat, zu einer Natur, die in ihrer ganzen Lebensfülle schon vor seinem Geist steht. In Wirklichkeit ist hier schon, freilich ohne Möglichkeit der begrifflichen Darstellung, die Identität wirksam. Das Fernbild der organischen Natur bestimmt hier schon die Folge der Tätigkeiten, die aus dem Ich als die naturschaffenden entwickelt werden. Das unendliche Streben des Fichteschen Ichs ist gehemmt; alles im Geist strebt zum System, zur absoluten Zweckmäßigkeit, zum Organismus, der in sich selbst ganz und vollendet ist. „Daher ist in jeder Organisation etwas

Symbolisches, und jede Pflanze ist, sozusagen, der verschlungene Zug unserer Seele." Alles Organische ist aus der Reihe von Ursache und Wirkung hinweggenommen. Jede Organisation ist eine vereinigte Welt; ein ewiges Urbild ist darin ausgedrückt. Der Geist schafft in ewigen Versuchen in der Materie die Urbilder seiner Form.

Der Atem des intuitiven Künstlergeistes hat die Natur beseelt. Daß er nun durch die Begriffskette transzendentaler Ableitung dies Kunstwerk des naturbetrachtenden Geistes noch an die kritische Philosophie festzulegen und ihm den Anschein kritischer Wissenschaft zu geben versucht, erscheint wie ein Hohn auf die Grenzen dieser Philosophie und wie die ungeheure Selbsttäuschung eines zur exakten Wissenschaft nun einmal verdorbenen Künstlergeistes.

Wie konnte er begrifflich aus den Grundlagen des Idealismus zu einer andern als der logisch ideellen Realität kommen? Wenn heut aufklärerische Monisten aus dem Gesetz der Erhaltung der Kraft und der Materie das unendliche Verwandlungsspiel der Organisation hervorzuzaubern suchen, so fragt man wohl, wo denn die Form, die Gestalt, die Individualität bleibt, die in diesem unermüdlichen Wechsel und Wandel der gleichen Kraftmassen spurlos immer wieder verschwindet, und die doch den Sinn dieses ganzen Verwandlungsspiels barg. In Schellings Naturphilosophie ist das große, ungelöste Geheimnis umgekehrt in das Dasein der Materie gerückt; wo kommt diese rohe Materie denn her, mit der der formende Geist ewig ringt und in der er die reine Geistesform, ewig getäuscht, zu gestalten und zu vollenden strebt? Die produktive Kraft ist Geist. „Nur die Materie, in der er ausgedrückt ist, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die Form der Organisation aber, (ihr Begriff selbst) ist unzerstörbar."

Der organisierende Trieb in uns schafft nach dem gleichen Gesetz wie der allgemeine Bildungstrieb in der Natur. Wir stehen schon mitten im Gedanken einer Identitätsphilosophie, und wenn das Wollen, das Schelling dann als die Grundkraft des Geistes einführte, einen Sinn haben soll, kann es nur der ewige Entwicklungswille der bewußten und bewußtlosen Produktion sein.

Den Dingen an sich Vorstellungen zu geben, dazu seien unsere Halbköpfe zu aufgeklärt, hatte Schelling gerufen. Hier ist durch einen dunklen Zugang, den Fichte vom Idealismus aus nach einem unabsehbaren Grenzreich eröffnet hatte, nun von außen her der absolute Idealismus in Leibniz' Geist eingedrungen. Dieses Grenzreich war in Wirklichkeit das Reich der genialen Anschauung, der intuitiven, unmittelbaren Erfahrung, das Reich des Goetheschen und des romantischen Erlebens, das Reich des Unbewußten und der Natur, und jener dunkle Zugang war der Begriff der bewußtlosen Produktion.

Kant hatte nur gezeigt, daß die organische Natur durch die notwendige Vorstellung innerer Zweckmäßigkeit für uns gedeutet werden muß. Wo Zweckmäßigkeit ist, ist Intelligenz, aber diese Vorstellung der Zweckmäßigkeit sollte nur ein Erkenntnisprinzip, kein Produktionsprinzip der Natur sein. Natur ist unserm Erkennen nichts als mechanische Kausalität. Es gibt keine blinde Zweckmäßigkeit.

Fichte hatte dann gezeigt, daß es doch bewußtlose Intelligenz gibt. Die unbewußte Produktion ist der zeugende Grund des Bewußtseins und somit auch der Bedingungen des Erkennens.

Schelling ging diesen Gang weiter ins Unabsehbare. Aus der bewußtlosen Intelligenz entsprang die Doppelreihe der innern und äußern Welt. Sie sind parallele Darstellungen des einen intelligiblen Seins. „Was die eine verlangt, leistet die andre gewiß." Die Erkenntnisprinzipien des Geistes sind die Produktionsprinzipien der Natur. Die Natur ist nichts von ihren Gesetzen verschiedenes. „Die Realität in der Erscheinungswelt darf nicht durch die Kausalität irgend einer andern nicht in der Erscheinung enthaltenen Realität bestimmbar sein." So war die transzendentale Forderung. Sie braucht es gar nicht, ruft jetzt Schelling. Denn die Gesetze des Erkennens drücken restlos die Gesetze des objektiven Daseins aus. Es ist scheinbar kaum ein Unterschied, aber aus dem Kritizismus des Vernunftkritikers war die Metaphysik des ästhetischen Naturforschers geworden.

Die fundamentale Verschiedenheit von Fichtes Gedankengang ist offensichtlich. In der bohrenden Gedankenarbeit der ganz theoretischen Be-

wußtseinsphilosophie ist hier wie ein Springquell die Forderung des unmittelbaren Erlebens, des Goetheschen Weltbetrachtens aufgestiegen, das sich selber in den Formeln der begrifflichen Gewißheit die Realität seines Gegenstandes garantieren will.

Schon hier also in den ersten Anfängen ergeben sich unlösbare Rätsel aus der Art der Grundlegung dieses Systems, und es zeigt sich zugleich, wie wenig diese Naturphilosophie im spezifischen Sinn „romantisch" ist. Die romantische Seele, die vor der dennoch gefühlten Verwandtschaft des Naturlebens ewig zurückbangt, der romantische Geist, der über den magischen Naturgott den moralischen stellt, der aus dem Munde seines naturfrommsten Jüngers verlangt, daß die Natur moralisch werden soll, was hatte er im Grund mit dem Lebensnerv dieser Naturphilosophie gemein?

Dieses System ist gewiß eines von verwegenster Intellektualität; das rationalistische Grundprinzip, das cogito ergo sum, die Realität des Denkens-Seins, sucht hier vermessen die ganze Fülle des Naturlebens in sich aufzulösen, in sich hell und licht zu machen. Der Rationalismus wird hier zur Weltformel und glaubt, daß die Rechnung restlos aufgehen wird, wenn sich der intuitive Geist der Entwicklung des Universums gleichsetzt.

Der eigentliche Zusammenhang, in dem diese Fundamente der Naturphilosophie in Wirklichkeit wurzeln, ist Schelling immer deutlicher geworden, freilich ohne daß er die Unvereinbarkeit seiner Lehren mit Kant und Fichte einsehen oder wenigstens zugeben wollte. Schon 1797 in der Einleitung zu den Ideen zeigt er, daß all die Probleme, die ihn scheinbar mit dem Kritizismus verbinden, ihren Quellpunkt in einem philosophischen Grundvorgang haben, der nur durch zwei große dogmatische Systeme bisher in Begriffe zu fassen versucht war. Er erkennt die Gemeinschaft seiner Philosophie mit dem Geist Spinozas und Leibniz'. Materie und Geist sind der große Gegensatz, in den der Reflexionsstandpunkt die Philosophie getrieben hat. Die bloße Reflexion ist eine Krankheit. Das unmittelbare Welterfahren beruht auf der Gewißheit einer Identität; die vollendete Philosophie muß diesen Standpunkt wieder erringen, die große Synthese vollziehen, Erfahrung und spekulative Be-

obachtung der Naturgesetze und der Geistesgesetze wieder vereinen; dann erst kann Analysis, Bewußtseinsphilosophie, Einzelforschung von neuem anheben.

Der „allgemeine Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart und, wo er hinkommt, Leben verbreitet", tut wieder not in der Philosophie. Ihn hat Goethe, Spinoza, ihn hat vor allem Leibniz, weit entfernt vom spekulativen Hirngespinst der unerkennbaren Dinge an sich. Die Einheit des Weltsystems wurde in jener großen Zeit von verschiedenen Geistern auf verschiedenen Wegen zu erreichen gesucht. Leibniz gründete das System der Geisteswelt auf die prästabilierte Harmonie. Newton fand im Gleichgewicht der Weltkräfte das System einer materiellen Welt. Es wird eine Zeit kommen, wo diese großen Gesetze als verschiedene Ansichten von einem und demselben erscheinen, wo ein umfassender Geist den Mittelpunkt finden wird, um den sich das Universum unseres Wissens — die beiden für den Reflexionsstandpunkt geteilten Welten bewegen.

Eine Einheit der Geistes- und Natur-Gesetze ist hier in grandioser Weise geahnt. In solchen verwegenen Kombinationen enthüllt sich vor allem, wie jener allgemeine Geist der Welt auch in Schelling das schaffende Prinzip war. Immer wieder steigen so vor ihm die größten Probleme des Weltalls auf, und immer wieder schiebt er vor sie die transzendentale Frage: wie ist der große Zusammenhang der Dinge für uns wirklich geworden?

Über jene andere Frage der Entstehung von Weltgesetzen möchte er noch keine Vermutungen wagen. Das Hauptproblem ist jetzt, wie der Zusammenhang der Dinge, die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, zu unserem Geist den Weg gefunden hat und darin eine notwendige Vorstellungsweise geworden ist.

Sukzession und Erscheinung sind beide wechselseitig notwendig, sie müssen zugleich und ungetrennt entstanden sein, in uns oder außer uns; dies ergibt ein abenteuerliches System. Es bleibt nur übrig, aus der Natur des Geistes selbst die Notwendigkeit des Geistes der Erscheinungen und Sukzession herzuleiten.

Dies Problem ist nicht mehr das Fichtesche, das erkennt er nun deutlich. Denn die Realität der Welt soll gewahrt bleiben. Unter allen bisherigen Systemen haben nur Spinoza und Leibniz diesen Versuch gewagt. Sie konnten die Trennung nicht ertragen, die man zwischen den Ideen und den Dingen gestiftet hatte. Wir haben Vorstellungen von Dingen außer uns, die über diese Dinge weit hinausreichen. Sie sind nur aus unserer idealen Natur erklärbar. Wir haben Affektionen und Bestimmungen dieser idealen Natur, die von wirklichen Dingen herrühren, beides nur wechselseitig, im Grund ein und dasselbe. All diese Rätsel verbarg Spinoza in die Idee eines Unendlichen, das er außer uns setzte. In diesem sind ursprünglich Affektionen und Modifikationen und die endlose Reihe der Dinge, kein Anfang des Seins, kein Anfang des Werdens. Endliches und Unendliches sind von Urbeginn eins. Es gibt für dies System nur Eine Möglichkeit des Verstehens. Sein Rätsel enthüllt sich, wenn man sich selbst an die Stelle der unendlichen Substanz setzt. Das Unendliche ist nichts andres als das Rätsel des Geistes selber, und das Rätsel des Geistes ist das Rätsel der Dinge; nur aus dem Geist begreifen wir jenes wie dieses. Er allein ist uns verständlich. Alles, was außer uns wirklich ist, ist ein Endliches, also nicht denkbar ohne ein Positives und Negatives, Tätiges und Leidendes.

Wo diese beiden Tätigkeiten, Unendliches und Endliches, Positives und Negatives, Tätiges und Leidendes ursprünglich vereint sind, da ist der Ursprung der Wirklichkeit überhaupt, da ist die Notwendigkeit der Weltordnung und der Weltvorstellung. Diese *ursprüngliche* Vereinigung ist nirgends als in der geistigen Individualität.

Die erste Ableitung der Welt aus dem Geist, aus den Tätigkeiten der Fichteschen Ichheit enthüllt hier erst ihr eigentliches Lebensprinzip. Es ist wieder die alte Frage: wo ist Unendliches und Endliches ursprünglich vereinigt, und die alte Antwort: im Sein einer geistigen Natur. Aber jetzt ist ihm nicht Fichte, sondern Leibniz der Entdecker dieses idealen Prinzips. Damals schon war die Realität der Welt das „Gewisseste" der Erfahrung, in dieser Zusammengehörigkeit von Geist und Natur ge-

wahrt worden. Aber mit Fichteschen Formeln war sie nicht zu beweisen, nicht einmal vereinbar, und sie standen wie Erschleichungen zwischen diesen mühvoll gefestigten Gedankenketten. Jetzt ist das ganze Prinzip hinabgesenkt in ein bewußtes Identitätssystem, in einen absoluten Idealismus; nicht die subjektive Ichheit und ihre Weltvorstellung gehören zusammen wie Zentrum und Horizont, sondern aus einer gemeinsamen vernunftmäßigen Wirklichkeit gehen äußere und innere Welt hervor in ewiger Zusammengehörigkeit.

Das Reale und an sich Wirkliche ist das vorstellende Wesen. „Äußere Dinge waren nicht wirklich an sich selbst, sondern nur wirklich geworden durch die Vorstellungsweise geistiger Naturen." Philosophie ist Naturlehre unsres Geistes, der alles als ursprünglich außer uns vorhanden voraussieht. Aller Dogmatismus ist überwunden. Erfahrung und Spekulation sind geeint. Das System der Natur ist zugleich das System des Geistes. Die große Synthesis ist vollendet, noch nicht ihr System.

Von hier aus erhellt sich auch die den naturphilosophischen Ideen eingefügte transzendentale Ableitung der Materie, die scheinbar mit Fichte in Übereinstimmung ist.

Es gibt ein Problem, wo sich die Systeme endgültig scheiden: das Problem des Organismus. Das organische Produkt ist Ursache und Wirkung seiner selbst, objektives Verhältnis seiner Teile, nicht bloße Erscheinung, sondern selbst Objekt. Begriff und Gegenstand, Form und Materie ist hier offensichtlich nicht nur in unserer Vorstellung, sondern im Objekt ursprünglich und notwendig vereint. Zweckmäßigkeit und Zusammenhang der Teile besteht nur in bezug auf einen erkennenden Geist. Und doch ist diese Zweckmäßigkeit auch in den Dingen selbst real und objektiv.

Hier versagt der Dogmatismus, denn er kennt nur den wundervollen Zusammenstoß der Atome als Erklärungsprinzip. Er zerstört den Begriff der Organisation. Hier versagt der subjektive, abenteuerliche Idealismus der Kantianer, die die Form aus uns auf die Materie übertragen. Hier ist Form und Materie eins, und der Mensch kann die ihm

gehörige Idee der Zweckmäßigkeit nicht beliebig übertragen, ſondern ſie kommt urſprünglich gewiſſen Dingen außer uns zu. Hier verſagen vollends fromme Betrachtungen; göttlicher Verſtand kann nichts ſchaffen und eine göttliche Allmacht kann keine Zwecke haben. Die Einheit kann im unendlichen Weſen nur ontologiſch ſein. Wie wird ſie in uns teleologiſch? Man muß eine präſtabilierte Harmonie annehmen: unſre Vorſtellungen ſtimmen mit der Zweckmäßigkeit der Dinge überein. In den Dingen außer uns herrſcht ein Geiſt, der dem unſrigen analog iſt. Es gibt Stufenfolge des Lebens in der Natur, eine ſich ſelbſt organiſierende Materie, eine urſprüngliche Vereinigung von Materie und Geiſt. Sie ſind eins. Noch einmal zeigt ſich der wahre Sinn der Identität von Gegenſtand und Vorſtellung. Die Natur iſt uns um ſo verſtändlicher, je weniger wir über ſie bloß reflektierend denken. So lange ich mit der Natur identiſch bin, verſtehe ich, was eine lebendige Natur iſt, ſo gut, als ich mein eigenes Leben verſtehe. Wenn die Philoſophie dieſe innige Vereinigung von Natur und Geiſt aufhebt, kann ſie das *Leben* nicht erklären, wird der Begriff des Lebens von Grund aus zerſtört. So wie Leib und Seele eins ſein müſſen, ſo muß Mechanismus und Teleologie im Begriff des Naturganzen vereinigt werden. Alles Leben und Handeln geſchieht im Vertrauen, die Natur werde mit den Vernunftmaximen übereinſtimmen. In dieſem Sinn iſt Philoſophie die Naturlehre des Geiſtes. Die Natur ſoll der ſichtbare Geiſt und der Geiſt die unſichtbare Natur ſein. In der abſoluten Identität des Geiſtes in uns und der Natur außer uns muß ſich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich ſei, auflöſen.

So iſt das Rätſel des Geiſtes zum Rätſel der Natur geworden. Der Ausblick in das grandioſe Schauſpiel einer zur Freiheit aufſteigenden Weltentwicklung tut ſich auf, der Rieſengeiſt der Natur, der ſich im Menſchen ſelber feiert. Der Naturbegriff, der aus der Geniezeit heraufwuchs voll der verſchwenderiſchen Fülle, die ihm aus der intuitiven Anſchauung äſthetiſcher Forſcher zugeſtrömt war, erneuert ſich hier aus der lebendigen Erfahrung und dem faſt tropiſchen Geiſtesreichtum eines genialen Menſchen. Aber indem er dieſen Naturbegriff in die tranſzenden-

talen Fundamente aufnehmen will, zersprengt er das ganze Gebäude der kritischen Erkenntnis, und es bleibt kein andres Fundament, als die Unmittelbarkeit des Naturglaubens. Es steht und fällt mit dem Machtspruch des Lebens, der es aufgerichtet hatte. — —

Im Frühjahr 1801, als Caroline nach schmerzlichen Erlebnissen mit dem Geliebten wieder vereinigt war, sprach sie in der Wonne des Verstehenlernens im einfachen Wort die tiefe Grundstimmung seines Philosophierens aus. „Goethe tritt dir nun auch das Gedicht ab, er überliefert dir seine Natur; da er dich nicht zum Erben einsetzen kann, macht er dir eine Schenkung unter Lebenden. Er liebt dich väterlich, ich liebe dich mütterlich — was hast du für wunderbare Eltern! kränke uns nicht." „Ich sehe es klar, wie sich deine Nachzeichnung der dichtenden Natur von selbst zu einem herrlichen Gedicht ordnen wird. Du entsinnst dich des kleinen Gedichts von Goethe, wo Amor die Landschaft malt, er malt sie nicht, er zieht nur den Schleier von dem, was ist." Und in einem andern Brief: „Es ist eine wahre Wonne um das Verstehenlernen und das Erleuchten einer dunklen Vorstellung und endlich die Ruhe dieser Vorstellung selbst. . . . Und wie stille macht sie das Gemüt! Ja, ich glaube wohl an den Himmel in Spinozas Seele, dessen Eins und Alles gewiß das alte Urgefühl ist, das sich nun auch in Schelling wieder zum Lichte drängt." Das alte Urgefühl, das sich wieder zum Lichte drängt, die von allem Subjektiven gereinigte Welt, es ist das Erlebnis des Absoluten, das sich hier seine Philosophie schafft.

Man sollte hier nicht eine Verwilderung von Schellings Gedankenleben einsetzen lassen. Denn hier erst geht er durch den Zenit seines eigenen philosophischen Genius hindurch. Gewiß ist der kritische Vordergrund jetzt völlig abgebrochen. Das kosmische Empfinden verlangt ein kosmisches Erkennen; die erkenntnistheoretische Gewißheit bricht entzwei. Aber wenn er sich so einer Sicherheit des Erkennens im logischen Sinn begibt, erhält er für sein Empfinden nun erst die einzige und wertvollste Gewißheit: Philosophie ist Mystik. Aber dieser Mystik ist er so gewiß geworden, daß er sie bald mit den Ansprüchen der Mathematik, bald mit der Unabänderlichkeit offenbarter Wahrheiten vorträgt. Sein Geist fühlt seine Erntezeit nahen, und die Früchte brechen aus den Hülsen

hervor. Es ist nicht richtig, daß seine Philosophie bisher eine kritische war und jetzt zur romantischen Wildnis wird. Sondern der Lebensstrom, der im geheimen bisher alles nach Einem Ziel getrieben hatte, der den Kritizismus längst unterhöhlt, der fast alle Gedanken schon genährt hatte, tritt nun offen hervor und schafft sich seinen freien Gang. 1801 ging ihm das große Licht auf, im selben Jahr, in dem das Identitätssystem erschien. Es war gewiß nicht der Durchbruch in die objektive Welt, die Rettung ihrer Realität war längst geschehen, wenn sie auch gedanklich noch nicht völlig sichergestellt war. Subjekt-Objekt war schon angenommen; der unbewußte Wesensgrund war im Ich nur zu erfassen. Aber war er = Ich?

Er erkennt: das Absolute, das er selber in sich spürt, ist viel mehr als das Erfahren der absoluten Ichheit. Es ist das alte Urgefühl selber. Der Neunzehnjährige hatte es so bestimmt: „Wir schauen durch ein geheimes wunderbares Vermögen unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns an." Irgend etwas ist, alles übrige erscheint nur.

Ich = alles. Alles = Ich. Die Gesetze der Intelligenz sind gleich den Gesetzen der Natur. Das war der Standpunkt der Natur- und Transzendentalphilosophie. Jetzt erkennt er: dies Leben in den höchsten Momenten unseres Daseins ist gar nicht mehr ein Leben der Ichheit. In diesen Stimmungen, die alles einzelne persönliche Sein gleichsam fortspülen in das ewige Meer des Unbewußten, des Absoluten, offenbart sich ein höheres Sein, das selber erst die Bedingung des Bewußtseins ist, offenbart sich eine hinter Natur und Ich ruhende absolute Identität von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt, frei von aller Beschränktheit des Persönlichen und des Bewußten, der göttliche Urgrund selber, das ewig Eine.

Sein ganzes Philosophieren ist nur der Versuch, das „wunderbare, geheime Vermögen", das der Neunzehnjährige staunend schon in sich beobachtet hatte, ans Licht zu bringen, zu deuten: die Erfahrung des Absoluten; und dieser ganze philosophische Grundvorgang trat ihm hier zum erstenmal in die Helle des Gedankens. Was er von hier aus änderte, ist überhaupt nicht einfach ein Inhaltliches seiner Lehre, auch

nicht bloß ihre Stelle zu anderen Systemen, auch nicht bloß die Neuordnung ihres eigenen Aufbaues. Seine logische Ansicht von der Natur des philosophischen Erkennens wird zum erstenmal seinem philosophischen Erleben adäquat. Alles andere ist nur ein Ausdruck dieser einen Grundänderung.

Sein Philosophieren war bisher der Versuch, sein Weltgefühl in die Begriffe des Idealismus zu fassen. Die absolute, unbewußte Ichheit war die weiteste Form, die bisher geschaffen war. Auch sie zerbrach jetzt. Schon in dem transzendentalen Idealismus nahm er einen unbewußten Wesensgrund an, der selbst nicht mehr ins Bewußtsein gezogen werden kann. Jetzt zieht er die Konsequenz: er kann darum auch nicht dem Ich gleichgesetzt werden. Dies ist absoluter Idealismus. Es ist nicht so sehr eine logische Wendung in den Grundprinzipien, als eine Wandlung seiner Lebens- und Wert-Gefühle, die hier eine neue Deutung fordert und die Epoche begründet.

Die Entscheidung fällt also auf jenem Gebiet, das schon der junge Schelling bezeichnet hat: wie man das Absolute bestimmen will, ist eine Tat des Lebens, nicht der logischen Folgerungen.

Zwei Wege der Erklärung standen offen: wir sind mit dem Absoluten oder das Absolute mit uns identisch. Es ist aus uns erklärbar oder objektiv erklärbar, Anschauung unserer selbst oder Anschauung einer übersinnlichen Welt. Vernunft muß auf objektive intelligible Welt oder auf subjektive Persönlichkeit, Freiheit des Willens Verzicht tun. Theoretisch ist das nicht auszumachen, nur die Frage nach unserer Bestimmung berechtigt uns, zum Absoluten fortzugehen. Das Ziel ist nie realisiert, nie realisierbar. Im Absoluten sind Dogmatismus und Idealismus eins. Schelling hatte damals den Weg der Freiheit erklärt. Das Absolute ist kein Zustand, sondern ein Ziel, Gegenstand unendlicher Aufgabe.

Dadurch hatte er sein eignes Erlebnis verleugnet.

Er war den Weg der Freiheit gegangen. Er hatte alles in Bewußtheit, in eine Tat des Ichs verwandelt. Immer mehr war aber die objektive unbewußte Notwendigkeit in das Ich zurückgekehrt. Sein Empfindungs-

leben erhält nun einen neuen Schwerpunkt, zerbricht die Fesseln jedes Subjektivismus auch in der Form des Philosophierens.

Die große Wendung des romantischen Gedankenlebens auf das Objektive, Notwendige hin vollendet sich hier für Schelling. Er entsagt dem Subjektiven, der Freiheit. Das unbewußte Weltschicksal ehrt der Handelnde wie der Schauende. Das Höchste ist nicht im Persönlichen und Bewußten. Es ist eine totale Wendung der höchsten Wertungen, und Naturbetrachtung, historischer Sinn und Schönheitsgefühl schließen sich in einem ganz neuen Wertgefühl zusammen. Das Freiheitsbewußtsein weicht. Die Sucht, die Natur zu meistern, zu konstruieren, durch die Wirbel der widerstreitenden Kräfte hindurchzujagen, der logisch schematische Zug der Naturphilosophie weicht; wie wenn sich die Gedanken müde gelaufen hätten in der Unrast der nie beruhigten Tätigkeiten, aus denen alles bisher bei ihm hervorgegangen war. Es ist der eigentliche Sinn dieser Wandlung, daß sich hier das große Verlangen nach objektiver Schönheit und objektiver Erkenntnis seine Philosophie schafft. In rückblickenden Worten hat Schelling dies selber empfunden.

Das tiefste Schönheitsgefühl, das jener Begriffsbildung innewohnte, wird jetzt frei, wenn es heißt: auch Poesie ist die Philosophie. Aber sie ist keine vorlaute und aus dem Subjekt schallende, sondern eine innerliche, dem Gegenstand eingepflanzte, wie die Musik der Sphären. Im transzendentalen Idealismus war die Schönheit schon in diesem Sinn erkannt. Sie war dort im Grunde mit der Wahrheit identisch. Sie war der große Eine Klang, der aus allen Dingen sich löst, wenn sie vom Strahl der Erkenntnis getroffen werden. Im Anschauen des Philosophen und des Künstlers vollzog sich dies Wunder. Dies Anschauen ist das eigentliche Erkennen. Dort schon war die Schönheit kosmologisch begründet, aber vom Menschen aus. Jetzt wird sie es vom Universum aus, von den Grundlagen des Seins.

Das Weltgefühl, in dem sich dieses Schönheitsstreben immer mehr religiös vertiefte und das erst aus so verschlungenen Gedanken gelöst werden muß, ist ein ganz einfaches, und Schelling hat es später auch so erkannt. Die Philosophie soll aus der endlosen Ferne zurückkehren. Sie

kann nichts anderes über das Wesen der Welt ermitteln, als was dem reinen Betrachter von selber aufgeht: das unmittelbar Nahe. In dem Maß, als wir selbst in uns verstummen, redet die Natur zu uns. Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott. Denn Gott ist lebendiges Da-Sein. Keine Beweise sind dafür zu erbringen.

Die Philosophie soll zum Schauen führen. Er wird still vor den Dingen. Aber es sind nicht mehr die Sichtbarkeiten. Das Individuelle muß erlöschen. Die ewige Einheit muß hindurchbrechen. Nicht naturalistisch mehr wird diese Einheit empfunden. Der Klang, der aus den Dingen sich löst, ist nicht der ihres individuellen Lebens. Es ist der Eine, ewige Sphärenklang. Wenn er ertönt, zerbrechen die Formen und Gestalten der Dinge, ihre individuellen Bestimmtheiten; die Einzeldinge kehren zurück zu ihrem göttlichen Zentrum. Hier dringt dann die große Wendung ein: Plato gegen Spinoza. — —

Dem Durchbruch des Lebensgefühls entspricht genau ein Durchbruch des Gedankens. Das Erfahren des Absoluten, das alles subjektive Bewußtsein so weit überfliegt, wird nun zum Zentrum. Hier erhellt sich die tiefe Kluft zwischen Schelling und Fichte. Auch Fichtes Spekulation hatte sich inzwischen dem göttlichen Sein zugewendet. Seine Wissenschaftslehre hatte sich zur Lebenslehre vertieft, in einer Glaubens- und Religionslehre vollendet. In der Reflexionsform ist nur „Bild"wesen. Das Sein ist darin gefangen in den Netzen der Relationen. Das Ich als subjektives Bewußtsein, als anschauende und reflektierende Tätigkeit erschöpft sich hier im endlosen Regreß des Bildens und Abbildens, es kann nicht gesetzt werden ohne ein absolutes Bewußtsein, ohne ursprüngliche Identität des Subjekts und Objekts, ohne ein ursprüngliches reales Sein. Das reale Sein muß aus sich selbst, unabhängig von der Reflexion, bestehen. Es ist nur als absolutes, wandelloses, göttliches Sein zu denken. Also auch Fichte streift dem Ich die Reflexionsform ab und faßt es als ursprüngliches, absolutes Leben. Er setzt als absoluten Anfang und Träger von allem reines Leben. Alles Wissen ist nur Bild dieses Lebens, und die Vorstellungswelt ist das Bild des Bildes. Die Wissen-

schaftslehre ist eingeschlossen in das Wissen. Sie ist Erscheinungslehre, nicht Seinslehre. Sie kann nicht abwärts als Schöpferin eines Seins außer ihr. Sie kann auch nicht aufwärts, und selbst Gott, inwiefern er in der Erscheinung ist, ist ihre Selbstgestaltung. Die Ichform oder die Reflexionsform ist für sie Grund und Bedingung alles Wissens. Das Wissen ergreift an seiner äußersten Grenze seinen eigenen absoluten Ursprung; es erfaßt hier sein eigenes Nichtsein als absolutes Sein. Es vermag im Licht dieses Absoluten eben noch die Zufälligkeit des eigenen Ursprungs und damit die Nichtigkeit der Welt zu erkennen. Weiter kann es nicht hinausgehen. Das absolute Sein bleibt das Jenseits alles Wissens.

Fichtes Lehre hat nur noch Einen Weg, und in ihm vollendet sich ihr ursprünglichster Geist: der Grund des Ich wird zu dessen Aufgabe und Zweck. Sie läßt die Freiheit sich hinausschwingen über den Standpunkt des Wissens und Weltvorstellens. Das Sein wird zum Sollen. Aus der starren Engheit des Wißbaren schießt der Strahl des unendlichen Willens um so rastloser seinem göttlichen Ziele zu.

Was nicht Sein im Verstande und damit Bildwesen ist, das ist wahrhaftes, göttliches Sein selber. Göttliches Sein ist einzig im Glauben zu erfassen, auf den sich das sittliche Ich gründet; seliges Leben selber ist nur im Willen, der das Wissen hervorruft und als nichtig überwindet, in dem lebendigen treibenden Grundvermögen, das seiner ewigen Bestimmung gewiß ist. Trennung und Selbstheit sind da überwunden. Das Ich ist absolutes Ich, Freiheit, Lichtzustand. Das Sein in Gott ist die Vollendung des Lebens.

Von der Begründung des empirischen Ichs war Fichte zum religiösen aufgestiegen; nun sollten in der zweiten Phase seiner Lehre das göttliche Leben als Urgrund und Prinzip des Ich, die durch dasselbe gesetzten Bestimmungen als göttliche Offenbarungsformen erscheinen. Die Wissenschaftslehre sollte Identitätsphilosophie werden, sollte im Begriff des realen, wandellosen Seins eine theosophische Grundlage erhalten.

Hier scheiterte sie notwendig an ihren Grundprinzipien, an den Schranken der kritischen Philosophie. Sie fand den Weg vom Wissen

zum Sein, nicht den vom Sein zum Wissen. Das absolute Sein bleibt unabhängig vom Begriff, der es auffaßt, vom Wissen, dessen Entstehung zufällig und unerklärlich bleibt. In einem einzigen Moment waren an der Grenze des Wissens Sein und Wissen im „Identitätspunkt" zusammengekommen, sie fliehen sofort wieder auseinander. Sie blieben sich entgegengesetzt.

Die Schranken des Reflexionsstandpunktes werden von Schelling nun offen gesprengt. Er geht vom unmittelbar und intuitiv erfaßten Sein zum Wissen. Das Wissen wird aus dem Absoluten begründet. Das Absolute wird erfaßt als der erzeugende Grund des Wissens.

Die philosophischen Grundfragen sind einfach. Es gilt im Geist des Spinozismus das absolute Sein als Grund und Träger des Wissens zu erweisen. Das Wissen aus dem Absoluten zu begründen, ist Fichtes und Schellings gemeinsames Problem. In beiden ist die Begeisterung für das ganz reine Sein, beide wurzeln — im Gedanklichen — in den Bestimmungen des Kritizismus.

In seinem Wesen und Grund ist das Ich notwendig die absolute Identität von Subjekt und Objekt, das reine Sein der subjektiv-objektiven Substanz. In seiner Form, im Akt des Selbstbewußtseins, ist es notwendig die Trennung beider. Das Wissen ist abhängig von einem ursprünglichen Sein, und doch kann es in der Reflexionsform dieses Sein nicht ergreifen. Vor diesem Widerstreit stehen Schelling und Fichte zugleich. Fichtes Philosophie verharrt im Wissen, Schelling zersprengt es. Von hier aus geht ihre fundamentale Trennung in alle Gedankenreihen.

Fichte begründet einen Dualismus. Zwischen das ewig-eine Sein und das Wissen stellt er also einen unerklärlichen Akt der Freiheit, das Reflexionsgesetz des Bewußtseins, die ewige Schranke; nur am äußersten Punkt kann das Wissen im absoluten Sein sein eigenes Jenseits erkennen.

Schelling begründet eine Alleinheitslehre. Das Absolute sprengt die Ichform. Das Wissen sprengt die Reflexionsform. Die Philosophie tritt auf den Standpunkt des Absoluten. Die absolute Totalität alles

Seins, die bisher nur im religiösen Gemüt bildlose Gegenwart werden konnte (Schleiermacher), soll der einzige Gegenstand des unmittelbaren Erkennens werden.

Wie werden wir des reinen, absoluten Lebens gewiß? Wenn wir es leben, antwortet Fichte; wenn wir es schauen, antwortet Schelling. Dieser Empirismus des Idealen hat seine Methode unmittelbar in seinem Schauen. Die Entscheidung fällt also zwischen Lebensgefühlen und letzten Lebenswertungen, nicht zwischen logisch ausgerechneten Begriffen, die sich als wahr und falsch gegenüberstehen.

Die entscheidende Wendung der Schellingschen Philosophie kommt dadurch, daß die Wertungen eindringen. Aus dem absoluten göttlichen Sein den ganzen Weltinhalt zu entwickeln, der Realität des Idealen ihr Recht zu geben, die Natur einzustellen in die Wertungen — das ist die Aufgabe. Auf verschlungenen Gedankengängen, wo die andern unkritisch gleich zum Ziel gingen, ringt er sich in Gedankenbildungen von unvergleichlicher Fruchtbarkeit dahin vor.

Das allmähliche Heraufkommen seines Grundstroms in die logische Gedankenwelt ist vom „System des transzendentalen Idealismus" durch die Aufsätze in der Zeitschrift für spekulative Physik, den Briefwechsel mit Fichte, bis zur „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801) zu verfolgen. Dann folgen eine Reihe ausführender Schriften, darunter „Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge". Dann die „neue Darstellung der Naturphilosophie" im Geiste des Einheitsgedankens. Kuno Fischer hat die Gedankenketten lichtvoll entwickelt. Hier ist nur die Gesamtanschauung wichtig. Die Etappen, in denen er sie erreichte, sollen angedeutet werden. Vom Standpunkt der Schellingschen Gedankenentwicklung gesehen, überwächst der Geist der Naturphilosophie und vor allem das ihm innewohnende Lebensgefühl sein gesamtes Denken.

Das neue System hat sich in logischen Formen ausgebildet, sobald die naturphilosophische Ansicht als das Fundament der ganzen Philosophie erkannt war. Die Natur ist die Vorgeschichte des Bewußtseins. Wer sich vom Subjektiven nicht losmachen kann, wer nicht objektiv

theoretisch denken kann, wird sie nie völlig erkennen. Damit war die Änderung der Methode gegeben, vielmehr: die in der Naturphilosophie schon unbewußt geübte, in ihrer Tragweite nicht erkannte Methode, die aber doch die ganze Naturphilosophie möglich gemacht hat, wird jetzt, vertieft und universell geworden, Grundvorgang alles philosophischen Erkennens.

Durch objektives Denken, durch ästhetische Anschauung war der junge Schelling zu seiner Naturphilosophie gekommen. Im transzendentalen Idealismus hatte er schon klar gesehen, daß eine Naturphilosophie gar nicht möglich ist, ehe wir nicht die Erfahrung des Absoluten in uns selber gemacht haben.

Der Idealismus der Natur ist der ursprüngliche. Die Wissenschaftslehre, die die zum Bewußtsein potenzierte Natur zum Gegenstand hat, muß zwar den formellen Beweis des Idealismus führen, aber sie dringt nicht über das Bewußtsein hinaus. Sie vermag nicht den Gegenstand unmittelbar zu erfassen. Sie sieht immer sich selber mit. Die Philosophie muß aufhören, subjektiver Idealismus zu sein. Alles Objektive ist im Ich, aber es ist nicht gleich Ich; es ist nur die niedere Potenz des Ich.

Das philosophische Fundament, wodurch sich diese Identitätsphilosophie vor dem Dogmatismus geschützt glaubt, ist also kein andres, als dasjenige, das im geheimen und vom Gedanken unerleuchtet, der ganzen Philosophie Schellings zugrunde gelegen hatte, wie er das selber nun deutlich erkannte. Die Bedingungen des Erkennens, die transzendentalen Prinzipien gehen in das Ding an sich, in die Natur selber ein. Das Prinzip der subjektiven Erkenntnis ist das Prinzip der Weltentwicklung überhaupt. Die Summe und das Resultat des Ganzen muß dem Bewußtsein gleichkommen. Die Vernunft ist der Weltgrund geworden. „Die Philosophie ist Wissenschaft des Absoluten." Das Absolute als Subjekt-Objekt, als Einheit von Natur und Geist ist Selbsterkenntnis, ist Vernunft. Das absolut Ideale ist das absolut Reale. Außer jenem ist nur bedingte und sinnliche, keine absolute und unbedingte Realität. Das ewige Erkennen gibt sich in der Unterscheidbar-

keit zu erkennen, gebiert sich aus der Nacht seines Wesens in den Tag. Die sichtbare Welt ist die Geburt der Dinge. Die ewige Natur ist Geist; sie will sich erkennen; sie will ihre Nacht lichten; sie offenbart sich in einer Weltentwicklung; sie wird Geist.

Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft. Ihre Erkenntnis ist eine Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Alles, was die bloße Einbildungskraft in das Denken mischt, Nacheinander und Auseinander, Zeit und Entstehen soll ausgelöscht sein. Schönheit und Wahrheit ist eins, ist ihr Teilhaben an dem Ureinen. Ortlos, raumlos, zeitlos wird das Wesen der Dinge erfaßt.

Es ist hier der Punkt, wo das Lebensgefühl, das dem historischen Sinn zugrunde liegt, unmittelbar in Mystik übergeht. Das reine Objekt, die Seele der Dinge soll erkannt werden. Sie wird von außen erkannt an der Fülle ihrer Sichtbarkeiten, die ein Ausdruck ihres Wesens sind — vom historischen Geist. Sie wird von innen erkannt an ihrem eigensten Sein als Teil Gottes — vom mystischen Sinn. So sehr ist der romantische Geist nun müd geworden im Wirbel der individuellen Subjektivität, daß er jetzt in das mystische Erkennen sich flüchtet, dem alle Hast und Fülle des Persönlichen, Individuellen ausgelöscht ist im Ureinen.

Die „Darstellung" entwickelt zum erstenmal diese neue Lehre vom Alleinen aus ihren Fundamenten; Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie werden jetzt entgegengesetzt.

Alles ist Eins, ein ewiges Sein. Das ewige Sein ist absolute Vernunft, totale Indifferenz, Identität von Objekt und Subjekt, absolute Totalität. Nur die Größe des Seins, die quantitative Differenz macht die Besonderheit der Dinge. Durch das Übergewicht des Subjektiven oder Objektiven scheiden sich die Dinge. Es gibt unendlich viele Gradunterschiede, darum eine endlose Reihe von Dingen. Jedes einzelne Sein drückt die absolute Identität aus, nur mit einem Übergewicht des einen oder andern Faktors. Die bestimmten Formen des Seins heißen Potenzen. Jede stellt eine relative Totalität dar, keine stellt für sich, alle in der Totalität stellen die reine ungetrübte Identität dar.

Die Kraft, die sich in die Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe, wie die, die sich in der geistigen Welt darstellt. Wer sich von der Totalität abgesondert hat, wer aus dem absoluten Schwerpunkt gewichen ist, wird durch diese Besonderheiten getäuscht. Dem reinen Schauen sind sie alle eins. Die Identität ist das Ursprüngliche, sie wird nicht produziert, weil sie ist. Der Magnet ist das Sinnbild dieser Einheitslehre im ganzen und einzelnen. Jedes Ding, so gut wie das All, ist wie ein Magnet. Jeder Teil der magnetischen Linie ist wieder Magnet. Darauf beruht nun die Potenzlehre. Das erscheinende Weltall ist eine unendliche Reihe von Potenzen desselben Ureinen. Vom Minimum der Subjektivität erhebt sie sich zum Maximum derselben.

Der Geist befreit sich in der Weltentwicklung, geht über jedes Dasein hinaus, um sich in höherer Objektivierung darzustellen bis zur Selbstvollendung. Die im transzendentalen Idealismus geübte Methode der sich befreienden Subjektivität wird hier zur Universalformel.

Eine innere Identität aller Dinge wird also hier gelehrt, eine potentiale Gegenwart von allem in allem. Die sogenannte tote Materie ist nur eine schlafende Tier- und Pflanzenwelt, die durch einen Blick der absoluten Identität in irgend einer Periode auferstehen könnte. Die Erde selbst wird Tier und Pflanze, wird die Totalität der organischen Welt. „Wie die Pflanze in der Blüte sich schließt, so die ganze Erde im Gehirn des Menschen, welches die höchste Blüte der ganzen organischen Metamorphose ist."

Von hier soll sich die ideelle Reihe in einer späteren Fortsetzung, die Geistesphilosophie wieder in drei Potenzen erheben, bis im „absoluten Schwerpunkt" die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit, zusammenfallen. Von der Materie also, die als eine in blinde Tiefe wirkende Kraft erscheint, erhebt sich die Reihe bis zum Genie, das in die Alleinheit zurückkehrt.

Das große Rätsel war sichtbar gemacht. Fragen auf Fragen drängten hervor. Wie verhält sich das Absolute zur Welt? Was ist die treibende Kraft in der Entwicklung, woher kommen die Differenzen, die Besonderheiten, die unendliche Mannigfaltigkeit des Alleinen, die es doch erst zur

Tätigkeit bringen? Wie wird das Sein zum Prozeß? Es soll kein Übergang vom Absoluten zur Welt sein, und doch sind sie nicht eins. Woher kommt die Materie, die Endlichkeit, die Differenzierung? Schon erscheint eine Antwort: die Natur ist der Grund des absoluten Seins.

Die absolute Indifferenz war leer, bestimmungslos, nur durch Unterschiebung einer reicheren Anschauung war Bewegung in sie zu bringen, sie war ein Behälter; nur Wertungen konnten den Inhalt lebendig und bewegt machen. —

So war Schelling hinabgegangen zum uferlosen Meer des Absoluten. Er trat vor das große Rätsel des göttlichen und natürlichen Daseins, und es zog ihn nun immer mehr von allen Fragen der Besonderheiten, von allem Erforschen der individuellen, objektiven Welt ab. Der Drang nach dem Objektiven hatte die kritischen Schranken zerbrochen. Notwendigkeit hatte den Geist an dieses Meer getrieben, aber je mehr die Gedanken ihren Fortgang nahmen, um so deutlicher wurde, daß dieses Meer des Absoluten doch nur ihm wie den andern die Fragen des eigenen Innern ans Ufer trieb. Es war im Grunde doch keine Hingabe an die Dinge selber. Indem er scheinbar der Goetheschen Lebensempfindung sich genähert hatte, war er in Wirklichkeit ihr völlig fremd geworden.

Es zeigte sich, daß seine Gedanken wirklich auf dem Indifferenzpunkt waren. Die Ergebnisse der im einzelnen erforschten Welt waren geordnet. Jetzt wollte er in die Tiefe des Absoluten forschen. Zwei mögliche Wendungen waren sichtbar geworden: Natur als Grund des Absoluten oder platonische Ideenlehre. Rhythmus des Idealismus oder künstlermetaphysische Lebensgefühle mußten entscheiden.

In der „Darstellung" blieben die persönlichen Elemente hinter den starren Formeln der mathematischen Methode verborgen. Immer mehr kamen sie nun aber hervor. Was diese Philosophie trotzdem so groß macht und über das persönliche Bekenntnis emporhebt, ist die gewaltige und immer klar bleibende Geistesstärke, die er daran setzt, um die Antwort auf die unlösbaren Fragen zu bekommen, und auch wo seine Worte im dunklen Gewande der Verkündung einhergehen, steckt dahinter die

alte philosophische Genialität, die dem Zentrum dieser neuen Welterfassung zudrängt, und gerade jenem Punkte, wo persönliche Sphäre mit der gedanklichen zusammentrifft.

Seine Basis blieb das metaphysische Einheitsgefühl. Es senkte sich nur immer mehr hinab, es verband nicht mehr naturalistisch die Fülle des individuellen Lebens, nur noch das Ewige, den Sinn der Dinge, die Ideen ihres innersten Seins. Er erfaßte die Gegenstände nicht mehr durch ihre Form, durch ihre Individualität, nur noch durch den Inhalt, durch das Teilhaben am unendlichen Sein. Er wollte das Unerforschliche nun erforschen, das nie zu Betretende betreten. Er verlangte den Schleier von dem Weltbild zu heben. Etwas Ruchloses fand Steffens in der Romantik. Diese Ruchlosigkeit tritt nie kühner, selbstvertrauender hervor als in dieser Periode, wo der romantische Geist ausgeht, eine Zuflucht im Objektiven, Notwendigen zu suchen, wo er dem Individuellen scheinbar so völlig entsagt, wo sein Denken metaphysisch wird. Er will sich seiner eigenen Rechte nur begeben, wenn ihm das Welträtsel dafür enthüllt wird, wenn das Absolute in sein eigenes Erkennen eingehen kann. In den tiefen, stillen Worten seines Märchens hatte Novalis die einzige Deutung gegeben, die dem romantischen Geschlecht genügen konnte. Das gesuchte Bild wird dem Jüngling enthüllt, und die Geliebte sinkt in seine Arme. Das längst gekannte, längst besessene Gut, das eigene tiefste Leben selber kehrt als des Rätsels Lösung in die fragende Seele zurück, die sich von all dem losgesagt hatte, um die göttliche Wahrheit zu empfangen. Eine andere Lösung fand die Romantik nicht.

Was war das Absolute, von dem Friedrich in seinen Vorlesungen zur Empörung des Philosophen Fries so endlos gesprochen hatte, das nun Schelling in den Mittelpunkt gestellt hatte? Der junge Schelling hat die Lösung gegeben — nicht als Schwärmer, ohne das eigene Ich unterzuschieben. Die geschlossene Einzelseele gibt ihr Wünschen und Erleben, ihre Schönheit und Wahrheit dahin und will dies alles doch nur von den Dingen selber, vom Universum, von Gott als ewige, objektive Notwendigkeit und Wirklichkeit zurückerhalten. Den Gedanken des subjektiven Wissens sind die logischen Hüllen abgestreift. Sie gehen mit

dem überschwänglichen Begehren der Gefühle hinaus und sollen als Gedanken des objektiven Seins, als Weltgedanken mit der Gewißheit offenbarter Wahrheit wiederkehren.

Das Ich, unbefriedigt in seinen überhellen Wirklichkeiten, schafft sich aus seinen dunkelsten Möglichkeiten nun eine letzte Zuflucht. Das Rätsel der Natur war kühn und selbstherrlich zu dem des Geistes geworden. Nun wird das Rätsel des Geistes zu dem des Absoluten, zu dem der Natur.

So ist Schelling nun an die Quelle selber gekommen, aus der sich all sein Denken bisher genährt hat. Er betrachtet nun von innen, was er bisher nur von außen sah, wiewohl er immer schon wußte und voraussah, daß dieses Außen nur durch ein Innen möglich und wirklich ist. Aber was bisher nur die Kunst sichtbar machen konnte, das Teilhaben aller Dinge an den heiligen Quellen, das soll nun das philosophische Erkennen noch unmittelbarer und gewisser fassen können.

Hayms Auffassung der Identitätslehre übersieht, daß das Inhaltliche des Erkennens den vorhergenannten Systemen schon genau so zugrunde lag. Nicht das Universum, nur das philosophische Erkennen als solches ist „genialisiert und ästhetisiert". Auch besteht kein Widerspruch mit dem Systemprogramm. Der Identitätsglaube liegt als Lebensgrund schon allem Bisherigen zugrunde. Wenn die Identität nicht überall verborgen und potentiell gegenwärtig wäre, wäre sie auch nicht in der Kunst möglich.

Das Einheitsgefühl sollte nun den Gedankenorganismus stärker als bisher durchströmen. Die Stufenfolge des Natur- und Geisteslebens war aufgestellt, die Fülle der Erfahrung war darin geordnet, in gesetzmäßiger Entwicklung erfaßt. Die Parallele der Natur- und Geistesentwicklung hatte überall die Harmonie offenbart. Die Kräfte der Natur sind die Gesetze des Intellekts, die Potenzen sind die Ideen.

Jetzt stieg Schelling zu der Grundquelle und wollte das Gesetz der Ideen erfassen, das dies alles lenkte und trieb. Die Naturphilosophie wird Ideenlehre. Als einen Kosmos von Kräften hatte er das Universum erfaßt; jetzt will er es als einen Kosmos von Gedanken deuten.

Die Natur war als die Fülle der differenzierten Welt, das Alleine im mystischen Sinn verstanden. Die Entscheidung war also zwischen den Wertungen des Individuellen und Allgemeinen. Das alte Urgefühl, das mehr und mehr einer im platonischen Sinn erfaßten Mystik zudrängte, traf auf die Fülle des individuellen Lebens, das in einem Bildungsleben von verwegener Bewußtheit im romantischen Kreis wie nie zuvor genossen war, das in der geschichtlichen und der philosophischen Welt wie nie zuvor ans Licht gebracht und in seiner Bedeutung begriffen war.

Indem nun das alte Einheitsgefühl, über alles Individuelle hinwegdrängend, emporkam, mußte sich das große Problem des romantischen Geistes, der Gegensätze des Unendlichen und Endlichen auch hier herausbilden. Der schauensselige Spinoza konnte die Individualität völlig vertilgen und in seinem Identitätssystem spurlos verschwinden lassen. Er kannte diese Welt nicht, und sie trübte sein Schauen nicht. Jetzt stand diese Welt. Sie hatte alles Empfinden geändert. Im Widerstreit von Individualität und Allempfinden hatte das religiöse Erleben eine gesteigerte Form angenommen und war so erkannt worden. Es gab kein reines Schauen, es gab auch kein reines Allempfinden im romantischen Kreis. Immer trieb die Sehnsucht, der Erkenntnisdrang über die erreichten Stufen hinaus. Das religiöse Empfinden war auf den Dualismus mehr als je gegründet. Diese Formen des Empfindens hatten im Spinozismus keinen Raum. Da war eine Religion nicht zu begründen. Alles hatte teil am göttlichen Sein. Gott war nichts anderes als die ausgebreitete Welt. Es war kein Suchen nach ihm, kein Gut und Böse, kein Erlösungsbedürfnis. Es war eine Seligkeit des Gefundenhabens, in der keine Sehnsucht mehr fortklang.

Ein neues Problem trat also in den Mittelpunkt, das mysterium magnum: Wie verhält sich das Unendliche zum Endlichen, das Göttliche zum Natürlichen und Individuellen? Es war die romantische Antinomie, nur fortgetragen ins Uferlose.

Vollkommene Einheit war unmöglich. Dagegen stand das romantische Grundgefühl. Der romantische Geist fühlte sich zu reich. Ein voll-

kommener Dualismus war auch unmöglich: wir selber sind ein Stück Gottes. Die Philosophie konnte nur eine Deutung dieses Grundgefühls sein. Wir sollen Gott werden, wir sollen ihn schaffen aus unserm persönlichen Dasein, hatte der junge Schelling verlangt im Sinn des strengen Idealismus. Er wollte das Rätsel lösen vom Ich aus. Wir sollen zu Gott zurückkehren, wir haben ihn verloren, sein Bild ist getrübt in uns durch unser persönliches Dasein, das ist jetzt die Antwort. Er will das Rätsel lösen vom Absoluten aus im Sinn der platonischen Ideenlehre. Es gab zu Spinoza keinen größeren Gegensatz als den Dualismus Platos, dem das romantische Denken immer mehr zudrängte. Plato und Spinoza, dies große Problem verlangte von neuem eine Lösung.

Schon der Neunzehnjährige hatte platonische Gedanken gestreift, jetzt werden sie herrschend. Damals waren sie eine logische Deutung, jetzt sind sie eine Deutung der Lebensstimmung. Das Problem ist also: wie dieser Wandel des Wertgefühls eingehen konnte in das spinozistisch angelegte Identitätssystem, in die pantheistische Alleinheitslehre.

In der ungeheuren Bewegung der Schellingschen Gedanken sind immer einzelne, die, allein von seinem intellektuellen Naturtrieb geführt, den logischen Reihen gleichsam vorauseilen; wenn man sie betrachtet, scheint der extremste platonische Dualismus jetzt sein Ziel zu sein. All ihr Verlangen geht dem Einen zu, das in allen Dingen dasselbe, dem ewigen Klang der objektiven, göttlichen Schönheit.

Im System des transzendentalen Idealismus war die Kunst und damit auch das ganze Identitätsproblem noch naturalistisch gefaßt. Das Zusammenkommen von bewußt und bewußtlos, von Natur und Geist stand im Mittelpunkt. Die Schönheit kam nur zustande durch diese Ineinsbildung von Geist und Stoff. Die Kunstprinzipien waren in Goethes Geist gefaßt, und wenn dort schon ein Platonismus eindrang, so war es ein fremdes Element und eine den Prinzipien widerstreitende Wertung. Hier ist eine völlig andere Kunstanschauung. Die ewige Schönheit ist in den Dingen, im Stoff und den Formen der Dinge wie die Seele im Kerker, wie ein Klang im Instrument. Dieser Klang allein ist die

Schönheit. Er muß frei werden; er ist das Ewige in den Dingen, das einzige, was sie gemein haben mit dem Urbild. Die unmittelbare Erkenntnis des Philosophen soll diese Schönheit selber, nicht mehr die in den Dingen fassen. Die Gestalt, die Besonderheit ist nur Einschränkung, die Schönheit, der Geist allein ist das Positive, die Substanz.

So haben die obersten Gedanken, die Künstlerphantasien, scheinbar schon die platonische Ideenwelt erreicht, während die Grundbestimmungen noch in den mathematischen Formeln spinozistisch festzuliegen scheinen. In Wirklichkeit sind die Wurzeln des Systems in ganz andere Lebensgefühle eingesenkt.

Im „Bruno", wo diese vordringenden Gedanken auftauchen, macht er sie zugleich frei. Der ganz neue Geist, in dem hier Alleinheit erfaßt wird, zeigt, wie sein Entwicklungsgedanke sich umgestaltet. Es war im Identitätssystem eine von Spinoza verschiedene Gedankenreihe, die allein jene Deutung aufnehmen konnte: die teleologische, der auf die Potenzlehre aufgebaute Entwicklungsgedanke. Hier traf er sich mit den großen Philosophen, die mitten inne zwischen platonischem und spinozistischem Geist stehen, mit Leibniz und Giordano Bruno.

Leibnizsche Gedanken lagen schon im Fundament der Naturphilosophie. Die Kräfte der Naturentwicklung sind vorstellende Kräfte. Bruno brachte jetzt das ästhetische Element hinzu. Bei Bruno erscheint Gott als ein innerlicher Künstler, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet. Von hier aus beginnt die Umbildung des Systems im Geist des Platonismus. Es galt zunächst den Geist aus den Formeln zu entfesseln, sich der Alleinheit im neuen Sinn zu versichern.

Der Entwicklungsgedanke wird durch eine an Bruno anklingende Künstlermetaphysik aufgenommen und so der Übergang von der naturalistisch gefaßten Alleinheit Spinozas zu dem religiös erfaßten Dualismus Platos auch gedanklich geschaffen. Und diese Künstlermetaphysik enthält viel mehr als die landläufige Analogie. Ihre Grundanschauung ist von Spinoza wie von Plato gleich weit entfernt. In Wahrheit wird hier zu einer wirklich romantischen Philosophie der Grund gelegt.

Die Kunstphilosophie ist das metaphysische Fundament des ganzen

Systems geworden. In den Dingen, die sich vielgestaltig wandeln, ist etwas Unwandelbares, Eingestaltiges, Unteilbares; es ist eins mit den Dingen und mit den zahllosen Formen der Dinge. Die unfaßbare Bewährung dieser Identität, dieser Einheit in der Vielheit, ist im Wunder der Kunst uns gegeben. „Das Ewige, das im Künstler ist, ist auch im Ding, das er bildet. Er gibt ihm ein selbständiges Dasein, und jedes seiner Werke hat darum ein gedoppeltes Leben, ein unabhängiges in sich selbst, und ein anderes in ihm, dem Hervorbringenden." Wir können dieses Wunder nicht fassen, wenn es nicht das Wunder der Welt selber ist; und diese Welt können wir als göttlich, als einig im Wandel ihrer Formen nicht anders begreifen als aus dem Wunder der Kunst.

Alle Schönheit ist in Gott; aber sie erscheint uns nie enthüllt, denn die Gotteskraft ist eine künstlerische Kraft. Nirgends in der fühlbaren Welt kann Gott die Schönheit, wie sie in ihm ist, ganz rein enthüllen. Er gibt in ewigem Zeugungsdrang den Ideen der Dinge, die in ihm sind, ein eigenes und unabhängiges Leben dadurch, daß er sie als Seelen einzelner Leiber existieren läßt. Jedes seiner Werke hat darum, wie das Künstlerwerk, ein gedoppeltes Leben, eins in ihm selber, im ewigen Geist, in der urbildlichen Natur und eines im eigenen, endlichen Leib, in den Formen des Fürsichseins, in der hervorbringenden Natur. Im tiefsinnigen Gleichnis sind hier die lebendigen Kräfte geborgen, die man in den mathematischen Formeln der Identität nur von fern ahnen mag. Und doch sind es Grundkräfte dieser Philosophie, ist hier das Geheimnis des zweifach Einen angedeutet. Man sieht hier, wie die Wurzeln dieser Lehre tief in Lebensgedanken eingesenkt sind. Zwischen spinozistischer Alleinheitslehre und platonischem Dualismus geht hier ein neues Weltempfinden nach einem neuen Gott. Es soll Zweiheit sein in der Einheit. Das „Unverletzliche, Einfache, Gesunde, Selige" soll in sich die ungeheuren Gegensätze des erlebten Daseins bergen. Es gibt nur ein Symbol für dies zweifach Eine: Zeugung. Zeugungsdrang einer ewigen Seele voll Schönheit, die sich offenbaren muß im Wunder der Kunst. Das ewig Eine als gedoppeltes Leben, als Geburt der Dinge, in denen die ewig ungeborene Schönheit dennoch erscheint.

So ist die Kunst das Symbol dieser von Spinoza schon weit entfernten Alleinheit. Sie soll deutlich machen, wie das Unterschiedene und ewig Getrennte dennoch eins sein kann und muß. Kunst ist hier in einem mystischen Sinn erfaßt, nicht im Sinn eines Bildners und eines außer ihm liegenden Stoffes, wie in Platos Timäus, sondern im Sinn Brunos als innerlich gegenwärtige, innerlich bildende Kraft alles Daseins. Das ganze Universum ist angesehen als ein offenbar gewordenes Alleines, als deus explicitus, als lichtgewordenes göttliches Chaos, das aus einer unergründlichen Nacht hervortrat. In dieser Nacht ist das Ewige, das in den Künstlerideen und im Kunstwerk sein Leben hat, in ihr erst ist das letzte alles Daseins. Diese Nacht, in der all die Wunder verborgen sind, ist das, was Schelling die absolute Indifferenz nennt. Das göttliche Prinzip also als ein genial schaffender Kunstgeist, die Absolutheit als der absolute Genius, die Welt als ein Kunstwerk Gottes in lebendiger Entwicklung, vollendet in der Kunst, enthüllt im philosophischen Erkennen — es war im Grund ein platonischer Gedanke, der hier Schelling und Bruno verbindet. Im platonischen Geist erneuerte ihn nun Schelling.

Hier beginnt zuerst ein Gedankengang, in dem das romantische Denken sich vollenden sollte. Es gilt, die Rätsel zu deuten, die im einzelnen Erleben, im menschlichen Geist und seinem Welterfassen als die letzten und im Einzelsein unlösbaren sich uns aufdrängen. Die Schranken der subjektiven Bewußtseinsphilosophie, der kritischen Reflexion waren darin zerbrochen. Die Wahrheit selber soll erkannt werden. Aber über sich selber kommt der Geist nicht hinaus. Er trägt seine eigenen Rätsel mit in das Absolute, in dem er sich auszulöschen sucht. Es bleibt ihm nichts übrig, als das Universum vom Ich aus zu deuten — Anthropomorphismus oder Verzicht. Verzichten wollte das romantische Denken nicht. Es war zu hell und bewußt, um die Notwendigkeit des Anthropomorphismus zu verkennen oder auch nur zu verschleiern. So wird mit einer unerhörten Kühnheit erklärt: dann muß es so sein, dann will es Gott selber so.

Ein Einziges ist in tausend Gestalten, in unzähligen Graden in den

Dingen. Darauf ist nun allein der Blick gerichtet. „Nur die Werke, die Dinge, die Formen entstehen und wandeln sich, die Schönheit ist niemals entstanden, und wo sie zu entstehen scheint, kann sie nur entstehen, weil sie ist.“ Einer der tiefsten Lebensgedanken dieser Generation kommt hier in dieser so abstrakten, philosophischen Fassung zutage. Diese Indifferenz ist das Unverletzliche, Einfache, Gesunde, Selige, das höchste Sein, zu dem sich der Geist erheben kann, zu dem er sich immer erheben muß. Spinoza hatte es Substanz genannt. Alles ist darin unterschiedslos, notwendig und eins. Fichte hatte es als Sollen gefaßt, als rastlose Tätigkeit, der alles Endliche nur Stoff der Bewährung ist. Plato hatte es als Lichtwelt gefaßt, aller endliche Stoff ist Trübung und Kerker. Der romantische Geist dringt nun auch bis zu diesem Einfachen und Seligen vor, und dies ist nun das Entscheidende, daß er die Besonderungen, das Individuelle, Endliche, das er nicht unterschiedslos als notwendig erlebt, das er auch nicht als rohen Stoff einem Sollen preisgeben will, mit aufnimmt in das ewige Sein selber.

Durch das Gleichnis der Kunst ist Stoff und Form, Natur und Geist, sind alle absoluten Gegensätze des Daseins in ihrer ewigen Zusammengehörigkeit ausgedrückt. Es gilt nun dies Zugleichsein aus dem letzten Prinzip alles Lebens als notwendig und wirklich abzuleiten, Natur und Geist im Wesen Gottes selber zu enthüllen. Das Lebensrätsel des Absoluten, die totale Indifferenz des Subjekts und Objekts verhüllt noch die ungeheure Entscheidung, die sich hier vorbereitet.

Daß das Problem des Absoluten in der Romantik nun auftaucht, ist ein Zeichen, daß ein Jahr der Seele für sie zu Ende geht. Ihr eigenes, unmittelbares Leben ist so stark geworden, daß es ihr selbst nun als ein fremdes, ewiges Meer gegenübertritt. Die letzten Entscheidungen des eigenen Lebens kehren nun wieder als Gesetze des Absoluten. Darum muß sich hier vor allem zeigen, wie die Romantik das Rätsel ihres eigenen Lebens gedeutet hat.

Die romantische Generation hat die Polarität des Lebens als die Formel alles Daseins erlebt, erkannt. Alle Einheit ist Vielheit; durch den Gegensatz nur ist Identität. Das Symbol des romantischen Denkens

ist der Kreis. Das Zentrum, das der Idealismus ins Unendliche des Sollens verlegt hat, wird in die Unendlichkeit kreisförmiger Bewegung zurückgeholt.

Überall suchte die Romantik für dieses Grunderlebnis Ausdruck und Rechtfertigung, für die Gegensätze den Einheitspunkt, den ausgleichenden Schwebezustand. Universalismus, Totalität war die Losung, kein trüber Ausgleich, keine Schreckensherrschaft des Ideellen, der alle Sinnlichkeit zum Opfer fällt. Polarität war die Grundformel der Naturphilosophie. Polarität der Gefühle und der Gedanken war der Sinn der Schlegelschen Theorie. Jeder suchte einen Ausdruck für dies Zugleichsein des Getrennten, für diese Einheit in der Zweiheit. Von da aus soll nun auch das Absolute begriffen werden. Es ist ein Anthropomorphismus von verwegener Kühnheit. Es sind Begriffe, hinter denen sich ganz einfache Lebensentscheidungen bergen, so sehr sie auch noch einer andern Reihe des Seins, der logisch-wissenschaftlichen angehören und aus dieser Zugehörigkeit die Würde mathematisch gültiger Weltformeln sich zusprechen.

Die umfassendste Formel für das individuelle Ich war die Schlegelsche Ironie; die umfassendste Formel für das absolute Ich, für das Universum ist die Schellingsche Indifferenz. Immer mehr im Fortgang der Gedanken tritt aus den philosophischen Deduktionen dieser Lebenskern hervor. Alles Sein ist nur durch Zweiheit. Die Welt besteht nicht bloß aus Leben, sondern auch aus Tod, und hinwieder nicht allein aus Leib, sondern auch aus Seele. Ein völlig gleiches Geschick herrscht über dem Universum wie über dem Menschen. Aus Unsterblichkeit und Sterblichkeit, aus Dunkel und Helle muß alles Seiende gemischt sein. Es ist ein Urgegensatz in allem, Einheit und Differenz, Identität und Vielheit, die sich wechselseitig begrenzen und darum auch nur in einer getrübten Einheit zusammenkommen. Aber dieser Gegensatz ist nicht der von zwei Körpern, die sich mischen können und dadurch einen dritten hervorbringen. Es ist überall die ewige, schlechthinige Getrenntheit wie zwischen dem Gegenstand und seinem Bild im Spiegel, zwischen der Idee und dem geschaffenen Werk, ein absoluter Gegensatz,

der in einem Dritten durch Mischung nie ausgeglichen werden kann. Aber eben darum ist keine vollkommenere Einheit als zwischen dem Gegenstand und seinem Bilde; sie sind beide überall beisammen, weil sie nirgends beisammen sind. Sie sind vereinigt in einem Höheren, worin Licht und Körper, worin das Ewige, das in der Künstleridee ist und das im Werk ist, das der Künstler bildet, selber wieder eins sind in einer absoluten Einheit, die das Unendliche und das Endliche nicht vereinigt, sondern in eins begreift, in der die Gegensätze nicht sowohl aufgehoben als vielmehr gar nicht getrennt sind, und dies eine ist die absolute Indifferenz, ist die uranfängliche Identität, ist die Wahrheit und Schönheit. Dies Eine ist Gott. Einer der kühnsten Gedanken der Romantik erhält hier aus dem Grundprinzip des Systems seine philosophische Begründung: nur das, was sich absolut entgegensteht, kann auch absolut eins werden.

Diese Einheit in der Zweiheit wird hier Weltprinzip. Die philosophischen Konsequenzen sind sehr erheblich. Durch diese Fassung des Grundprinzips werden alle logischen Gegensätze ausgelöscht, und die Trennung von Spinoza ist offenbar. Dort sind die höchsten Gegensätze natura naturans und natura naturata nur relativ entgegengesetzt; sie sind nur das von verschiedenen Gesichtspunkten angesehene Subjekt-Objekt. Es ist keine Möglichkeit der Entwicklung, des Prozesses; denn alles ist eins. Hier ist Entwicklung, fortschreitende Erhebung im Widerstreit absolut sich entgegengesetzter Kräfte; hier ist, mit Begriffen der Pythagoreer, die Monas der Vater und die Dyas die Mutter der Welt; hier ist die Möglichkeit, eine Entwicklung zu begründen.

Schelling ist weitab von jenen Philosophen, die hier die Einheit, dort die Mannigfaltigkeit setzen, die beide aufeinander einwirken und sich wechselseitig aneinanderschmiegen lassen. Er hat in die Einheit des göttlichen Seins die höchsten Gegensätze aller Philosophie nun aufgenommen. Es handelt sich um jene letzten Gegensätze, die die Worte nicht erschöpfen können: ideal und real, Form und Wesen, Position und Negation, das Grenzensetzende und das Unbegrenzbare, die Möglichkeit und die Wirk-

lichkeit. Es handelt sich um den logisch ideellen Inhalt des Daseins und um die Form der Existenz.

Dies Problem beginnt Schelling aufzugehen; er sucht es zunächst auszugleichen im künstlerisch erfaßten Begriff der Identität. In ihm herrschen alle jene Gegensätze. Das endliche Erkennen stellt die Wahrheit auf den Kopf, ungefähr so wie Dinge, die man in einer Wasserflache abgespiegelt sieht. Die vernunftmäßige Realität, die Einheit, die Wesenheit erscheinen dem endlichen Erkennen als die bloße unendliche Möglichkeit; die Vielheit, der Wandel der Formen, die Begrenzung enthalten ihm die Wirklichkeit. Als Denken und Anschauen wird dieser Gegensatz gemeinhin gefaßt. Schelling deutet an, daß ihm selber das, was man Anschauung nennt, nur die Hülle tieferer und zusammengesetzter Vorgänge ist. Er setzt nun diesen Zwiespalt auch in das göttliche Wesen, wodurch es als eine Einheit sich darstellen muß. Möglichkeit und Wirklichkeit, Denken und Anschauen sind im Absoluten nicht getrennt. Denken und Anschauen, das Allgemeine und das Besondere, alles leuchtet in der ewigen Idee der Schönheit, in der die Gattung und das Individuum eins sind wie in den Gestalten der Götter.

Es ist das alte Problem der Romantik: die Zerstörung der Idee, der bloß imaginierten Idealwelt. Es ist die Forderung einer Sphäre, die nur durch das eigentlich positive, substanzielle Sein selber, aus Anschauung und Denken, Form und Wesen zugleich bestehend, erfüllt ist. Schellings Absolutes enthält diese Sphäre in sich. Gott ist der Herr des Seins. In ihm ist die ewige Vernunft, die ungeborene Schönheit, das unendliche Denken, die unerschöpfliche Möglichkeit des ideellen Seins ohne Unterschied der Zeit und der Dinge. Aber in ihm schläft auch wie in einem unendlich fruchtbaren Keim das Universum mit dem Überfluß seiner Gestalten, dem Reichtum des Lebens und der Fülle seiner endlosen Entwicklungen, also der Inbegriff aller gesonderten Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit als das mütterliche Prinzip des Daseins ist vom unendlichen Denken mit allen Formen und Verschiedenheiten der Dinge von Ewigkeit befruchtet, mit ihm zur absoluten Einheit verknüpft, in der alle Mannigfaltigkeit sich vertilgt; aber sie ist auch fähig und dazu be-

ſtimmt, aus der Nacht des ewigen, nicht unterſcheidbaren Seins in den Tag der Unterſcheidbarkeit, der einzelnen Exiſtenzform, der relativen Entgegenſetzungen zu treten.

Der Künſtler muß eins werden mit ſeinem Werk. So iſt Gott „der ewige und unſichtbare Vater aller Dinge, der, indem er ſelbſt nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demſelben Akt göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar iſt der Geiſt, welcher die Einheit aller Dinge iſt, das Endliche aber an ſich zwar gleich dem Unendlichen, durch ſeinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott". Beide ſind eins. Es exiſtiert nichts, was nicht im Ewigen endlich und unendlich ausgedrückt wäre, im unendlichen Denken und in der zeitloſen Endlichkeit der geſonderten Formen, in der Tätigkeit und im Sein. Denn Gott iſt nicht Tätigkeit oder Sein geſondert. Kein Wort reicht an dies Unergründliche. „Tätigkeit, die ſo ruhig, wie die tiefſte Ruhe, Ruhe die ſo tätig wie die höchſte Tätigkeit — ſolche Begriffe werden ſich dem Weſen des Abſoluten nähern."

In inbrünſtigen Gedanken verſichert ſich Schelling der Alleinheit, ſchmiedet er den ewigen Ring um alles Daſein. Die Lichtwelt iſt vor der Erſcheinungswelt, aber wie das allgemeine Licht vor den einzelnen erleuchteten Dingen — nicht der Zeit, ſondern der Natur nach. Dies allgemeine Licht wird von unzähligen Dingen zurückgeworfen und von jedem gemäß ſeiner eigenen Natur; und doch wird es ſelbſt nicht mannigfaltig, ſondern verſammelt in ſeiner Klarheit ungetrübt alle dieſe Reflexe in ſich. Und dieſe Lichtkraft iſt Ideenkraft, iſt Gott. Gott iſt der Herr. Nichts iſt reell an den Dingen als ihr Teilhaben am Abſoluten.

So iſt das Rätſel der Welt eingegangen in das Rätſel Gottes. So iſt Schelling angelangt an der letzten Frage, die ihn fortan ſein Leben lang beſchäftigt hat: nach der Offenbarung des göttlichen Lebens in der Welt. Wie wird Gott der der Zeit unterworfene Gott? In den tiefen Analogien des göttlichen Erkennens und Zeugungsdrangs war dieſe große Frage der menſchlichen Beſtimmung verhüllt, die Frage nach Wert und Unwert, nach dem Sinn für uns.

Hier ist die große Wendung des Schellingschen Denkens. Die alten Fragen der Mysterien erheben sich. Gott geht ein in den Wechsel von Leben und Tod. Unabsehbar sind die Fragen, die nun hervordrängen. Ein Pantheismus ist angelegt, in dem das Dasein Gottes als empirische Wahrheit empfunden wird und wo doch die Alleinheit sich nur noch magisch erfassen läßt; eine Alleinheitslehre, in der alles nur göttliches Leben ist und in die doch der Glaube an eine platonische Lichtwelt hereinwächst, vor der doch die Fragen nach Wert und Unwert stehen; ein Pantheismus, der sich zur Religionsphilosophie vertiefen will, der also die Gewißheit eines Erlösungsdrangs, einer Schuld, eines Abfalls von Gott in sich aufnimmt.

Und diese Rätsel sollten im Absoluten, nicht im Einzelnen sich lösen. Sie stehen also vor dem göttlichen Wesen selber.

Sie sollten in einer unbedingten, apodiktischen Erkenntnis erfaßt werden, nicht im trunkenen Schwärmen. Von den Resultaten der bisherigen Philosophie sollte nichts preisgegeben werden, und doch konnte diese Lehre nicht mehr als System auftreten, sondern nur als Geschichte. Er sah vor sich die großen Themata der Mysterien, die Geschichte des Geisterreichs. Es war die entscheidende Frage, wie die Bedeutung der Natur in diese innere Geschichte des Universums, der göttlichen Weltoffenbarung eingehen, welche Stelle die Natur in den Wertungen einnehmen konnte. Alle Dinge sind in der zeitlosen Endlichkeit begriffen, nur für sich selbst gelangen sie zum zeitlichen Dasein, und die Einheit mit allen Dingen schließt sich ihnen in dem Maße auf, in dem sie sich von ihr abgesondert haben. „Der Stein, den du siehest, ist in der absoluten Gleichheit mit allen Dingen, für ihn auch sondert sich nichts ab oder tritt hervor aus der verschlossenen Nacht; dagegen dem Tier, dessen Leben in ihm selber ist, öffnet sich, je mehr oder weniger individuell sein Leben ist, das All und schüttet endlich vor dem Menschen all seine Schätze aus. Nimm jene relative Gleichheit hinweg, und du siehst alles wieder zusammengehen in Eins."

Nur für unser getrübtes, endliches Erkennen verharren sie in dieser Besonderung, und nur ihm gilt diese besondere Form, z. B. die Pflanze,

das Tier als wirklich. Dem Philoſophen iſt jedes eine Welle im kosmiſchen Meer; er ſieht nicht die Pflanze, das Tier, ſondern das Univerſum als Pflanze, als Tier, die Gotteskraft, die aufgehört hat, das Ganze zu ſein und in den Wandel der Formen eingegangen iſt; und den Dingen ſelber iſt nach dem Maß ihrer Abſonderung das Gefühl allgemeiner Einheit und Zuſammengehörigkeit eingepflanzt.

An die Stelle des in der erſcheinenden Welt befangenen Idealismus iſt der *abſolute Idealismus* getreten.

In der Ideenwelt iſt die zeitloſe Endlichkeit aller Dinge begründet. Nur für ſich gelangen ſie zum zeitlichen Daſein; jedes Ding ruht durch ſeine Idee in dem Schoß der ewigen Befriedigung, ohne Mangel, ohne Gebrechen, und die Geſetzlichkeit der Bewegungen und der Rhythmus der Sphären iſt nur ein Nachbild und Nachklang der abſoluten Seligkeit und Harmonie, in der die Ideen leben. Die Wut, alles zu erklären, nichts nehmen zu können, wie es iſt, in ſeiner Totalität, ſondern nur auseinandergezogen in Urſache und Wirkung, ſoll ausgelöſcht werden im ſeligen Schauen, wo die Dinge nur im Ewigen ſind.

Die ewige Geburt der Dinge iſt nun das Thema. Wie der einfache Strahl, der vom Abſoluten ausgeht und es ſelbſt iſt, in Endlich und Unendlich getrennt erſcheint, wie jeder Punkt des Univerſums nur durch die Art der Trennung und der Einheit beſtimmt und begreifbar iſt, wie aus der einen Quelle die natürliche und die ideelle Welt hervorgehen, wie dort die Menſchwerdung Gottes von Ewigkeit und hier die notwendige Gottwerdung des Menſchen ſich im Stufengang der Entwicklung ſymboliſieren, das ſind die großen Probleme. Wie auf jener Leiter im Fauſt, wo „Himmelskräfte auf- und niederſteigen und ſich die goldnen Eimer reichen", ſo ſoll nun die erweckte Seele ſelber auf- und abſteigend der Alleinheit gewahr werden, der Gotteskräfte, die ſich ewig trennen und ewig wieder auflöſen in das Eine.

So verſucht nun Schelling in einer Reihe von Darſtellungen die Entwicklung des Univerſums aus dem Ewigen zu begründen und zu begreifen, die Dreieinigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen ſich zur ſichtbaren Welt entfalten zu laſſen. Er glaubt, in dieſen Gedanken

den Zugang zur ewigen Wahrheit selber gefunden zu haben. Was bisher nur in den hohen Aufschwüngen des Geistes, im Augenblick religiöser Weihe dem Blick sich zeigte, soll nun in ein ruhiges, immerwährendes Schauen sich klären zu einer höheren und gleichsam ruhigeren Vollendung des Geistes.

Es gibt nur Eine Wahrheit. Sie geht in verschobenen Bildern durch die großen Systeme aller Zeiten hindurch. Es gilt, die einzelnen Töne, die in allen großen Philosophien wiederklingen, zum Einklang und zur Harmonie zu sammeln und von dem, was jeder nur im Teile sah, das Urbild auszudrücken, die Totalität der Erkenntnis. Es gilt den ewigen Klang zu wecken aus allen Dingen, die ewige objektive Schönheit. Die Dichter sehen diese Schönheit nur in den Dingen. Der Philosoph sieht die ewigen Begriffe selber. Er übt denselben Gottesdienst esoterisch; er ruft die Vorstellung der ewigen Geheimnisse.

Im Absoluten sollte also das Rätsel sich lösen. Die Wertfragen vertieften und sammelten sich in religiöser Spekulation. Das subjektiv ästhetische Weltbild sollte ein objektiv religiöses werden. Das Identitätsproblem wird ein religionsphilosophisches Problem. Das spinozistische Urgefühl verengt sich in einen religiös und naturphilosophisch erfaßten Platonismus. Es bezieht sich auf eine nur magisch noch zu erfassende Alleinheit, worin der Sinn, das Göttliche im Endlichen, das Allgemeine im Besondern allein noch verbunden ist. Denken und Sein sind nicht mehr Attribute Gottes. Dieser Gegensatz, auf dem für das gemeine Bewußtsein das objektive Weltbild ruht, ist dem Absoluten untergeordnet. Es leuchtet gleichsam nur noch aus dem Innern der Welt, der Menschen und aller Dinge ein tiefster Zusammenhang heraus, der einzig reelle, in dem allein die Alleinheit sich auswirkt, in dem kein Gegensatz mehr ist, in dem allein der innerlich allgegenwärtige Gott lebt und schafft. Hier walten die großen Gesetze des Unbewußten. Hier ist das Geisterreich. Es greift weit über die endliche, bewußte Welt hinaus. Es verliert sich in einem göttlichen Anfang, in einem göttlichen Ziel. Zeitlos geht es durch alle Zeit, ortlos durch allen Ort. Aus ihm allein kommt aller Sinn in das Dasein. Was ist die religiöse Notwendigkeit der

Natur, was ist Form, Endlichkeit, Materie in diesem ewigen, göttlichen Sein? Wie ist die Natur in Gott? Es war die entscheidende Frage, wie diese Mystik die naturphilosophischen Probleme in sich fassen konnte, die Fragen der Weltentwicklung, des individuellen Daseins.

Bisher war Schellings Naturphilosophie die objektive Entwicklung des dynamischen und organischen Prozesses. Die Richtung seiner Spekulation ist auf immer bestimmt, sobald seine Naturphilosophie durch den Zenit seines Weltempfindens hindurchgeht, sobald seine mystischen Wertungen in die Natur selber eingehen. In der Entwicklung des Geisterreichs, nicht mehr im System des Wissens soll die Natur ihre Stelle erhalten.

Möglich, daß schon 1801 diese Wendung ihm von fern aufging. Die neue Lehre vom All ist jedenfalls die Vorbedingung. Schon 1802 trug er in Vorlesungen über Methode eine historische Konstruktion des Christentums vor, aus der man sieht, wie die tiefsten, religiös erfaßten Wertfragen auch sein naturphilosophisches Gedankensystem schon überwachsen. Er findet die Möglichkeit, auf die Wertungen der platonischen Metaphysik eine „geschichtliche Philosophie", eine Philosophie des Geisterreichs zu gründen. Er findet da schon den großen, geistesgeschichtlichen Zusammenhang, in den jetzt sein Denken treten sollte: Plato, Vedanta, Christentum. Die Entwicklung des Christentums ist Thema der Weltgeschichte oder nichts. Indem er den Gegensatz griechischer und christlicher Religion abmißt, spricht er in Wahrheit über das Verhältnis seiner Naturphilosophie zu seiner Geistesphilosophie. Dort ist das Göttliche in Naturformen verhüllt, hier hat es die Hülle durchbrochen; dort erscheint es in seiner exoterischen Gestalt, hier als Offenbarung im Innersten. Dort ist der Geist das verschlossene Mysterium, hier die Natur. Sie ist im Prozeß der Welterlösung begriffen. Das Geheimnis der Natur ist gleich dem Geheimnis der Menschwerdung. Ohne Erlösungsbedürfnis gibt es keine Geschichte des Geisterreichs. Die Natur ist im Christentum das verschlossene Mysterium. Sie ist Vorstufe des Geistes, die Verheißung des idealen Prinzips, das das Endliche zum Unendlichen zurückführt.

Der Plan zu dieser historischen Konstruktion breitet sich 1802 in seinem Geist aus. Alles folgende ist nur Ausführung, Vertiefung, gedankliche Auseinandersetzung. Die Grundstimmung ist dieselbe. Von hier aus stellt er nun die bisherigen Systeme in die Geschichte des Geisterreichs ein, gibt Deutungen, wo er bisher nur Entwicklungen gab, und läßt in diesen Entwicklungen die innere Geschichte ihres Sinns, ihrer Bestimmungen aufleuchten, das „dunkle Gewebe" in allem Dasein in Natur wie in Geist — er faßt alles in eins: in die Geschichte Gottes.

Die ideelle Welt drängt sich mächtig ans Licht. Ihre Geheimnisse können nicht wahrhaft objektiv werden, ehe nicht das Mysterium der Natur ausgesprochen wird. Die noch unbekannten Gottheiten, die die ideelle Welt bereitet, können nicht als solche wahrhaft hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können.

Das Erfahren des Absoluten wird jetzt in religiöser Ausdeutung und Vertiefung zum Fundament seiner gesamten Philosophie; er will nicht mehr ein System der objektiven Welt geben, sondern Religion. Das Endliche ist in seiner Geltung nicht mehr zu steigern, sondern zu überwinden. Der christliche Gott verheißt den Geist, das ideale Prinzip.

So wird die Natur hier zum erstenmal in einen rückwärts und vorwärts weit über sie hinausgreifenden Zusammenhang, in ein Wertsystem, einen göttlichen Weltplan gestellt. Von hier geht ein direkter Weg zu der Philosophie der Mythologie. Hier eigentlich erst, im Sinne einer Wertung, beginnt die Schellingsche Naturansicht wahrhaft idealistisch zu werden.

Es beginnt eine neue Erfassung der Kantschen Lehre vom phänomenalistischen Charakter der Sinnenwelt. Später hat er ganz deutlich die Bedeutung Kants für eine philosophische Erfassung des Christentums ausgesprochen: dem Idealismus habe das Christentum die zuvor verschlossene Pforte aufgetan. Der antiken Denkart, so auch noch der platonischen sei die sichtbare Welt von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückseliger Gott. „Das Christentum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns

unbedingt Entgegenstehendes und wovon keine Erlösung wäre, daß sie uns nicht mehr ein Sein, sondern nur noch ein Zustand ist." Die unvergleichliche Eroberung Kants ist in diesem Geist geschehen. Die phänomenale Sinnenwelt steht uns nicht als etwas Unüberwindliches entgegen, sondern die Möglichkeit ist gegeben, von ihr erlöst zu werden.

Indem die Naturphilosophie in die Zusammenhänge der Wertungen gestellt wird, beginnt also langsam eine Wandlung auch ihrer pantheistisch angelegten Fundamente, wiewohl ihr inhaltlicher Bestand im wesentlichen derselbe bleibt. Die Naturphilosophie wird Ideenlehre, die Potenzen werden Ideen. Vor allem muß das Verhältnis der Natur zu Gott bestimmt, die Entwicklung des Universums aus dem Absoluten begründet werden. Der im Grund schon platonische Geist dieser neuen Naturphilosophie (1803) spricht sich noch ganz pantheistisch aus. Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Wer dies gefaßt hat und innig erkannt, dem ist der Sinn aufgegangen für Naturphilosophie. Sie ist keine Theorie sondern ein reales Leben des Geistes in und mit der Natur, das sich auf eine ebenso unendliche Weise äußern und darstellen kann wie die Natur selbst. Es ist in ihr kein Unterschied des Gegenstandes, die Göttlichkeit auch des einzelnen wird hier gelehrt, wie es jeder empfinden muß. Die Philosophie soll das Schauen lehren, die innerliche dem Gegenstand eingepflanzte Poesie, die wie die Musik der Sphären in ihm ruht. Es läßt sich nichts herleiten aus Gott, weil er alles ist.

Das All ist die Offenbarung des absoluten göttlichen Seins. Dies Absolute ist ewige Vernunft, Erkennendes und Erkanntes in absoluter Identität. Es muß sich selbst Stoff und Form, Subjekt und Objekt sein. Was ist der Sinn nun dieser ganzen Evolution, dieser Allentwicklung? Was ist das Bewußtsein, wodurch die Welt an das Wesen Gottes gebunden ist, wodurch die Idee mit der Wirklichkeit vermittelt ist, das in der Materie und in der Vernunft die ewige Einheit des Unendlichen und Endlichen schafft? Dieser Zusammenhang ist tief verborgen. Er hält nicht nur den Weltprozeß zusammen, er birgt auch seinen Sinn. Denn Gott ist nicht eins mit der Welt in naturalistischem Sinn. Diese

Einheit besteht nur in dem „Band", in der copula. Überall ist das Wesentliche, das Göttliche „in einem wundersamen Verein mit dem, das nicht von selbst sein könnte und nur beleuchtet ist von dem Sein, ohne je selbst für sich ein Wesentliches werden zu können".

Auf der Notwendigkeit und Art dieser Vereinigung ruht die Existenz und die Bestimmung der Welt. Das Band ist die Identität selbst, das wahrhaft Unendliche als absolutes Bejahen seiner selbst in allen Formen des Endlichen, als unendliche Liebe seiner selbst, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren in allen Graden und Potenzen von Realität, und insofern ist es das Wesen des Absoluten selbst; alle Form ist nur durch das Band, somit sein Ausdruck, sein Symbol. Sie muß als das Verbundene des Unendlichen und des Endlichen erscheinen. Die Welt ist Abdruck des ewigen und unendlichen Sich-selber-wollens. Die Einheit und das Zumalsein des Bandes und des Verbundenen ist nur der reale Ausdruck der ewigen Identität. Alles ist nichtig im Verbundenen, was nicht gleich ist dem Band, nicht aufgeht in der Identität. Das Positive in ihr ist aber vom Absoluten selbst nicht verschieden, nur die vollständige und in fortschreitender Entwicklung ausgebreitete copula. Das Wesen des Bandes ist an sich selbst Ewigkeit, das Sein des Verbundenen ist für sich Dauer. Das Zeitleben jedes Dinges ist an sich betrachtet von dem ewigen nicht verschieden. Das einzelne ist in der Wahrheit des Bandes nicht mechanisch, nur der Idee nach begriffen. Die Endlichkeit des Dinges d. h. des Verbundenen ist, daß es nur daure und von der Allmacht der copula überwältigt vergehe; seine Ewigkeit, daß es zum Ganzen gehört, seine Verwirklichung ein Durchsichtig-werden. Durch die Überwältigung ist es des Gegenscheins fähig.

Die Unendlichkeit, die Totalität der Formen, in denen die ewige Einheit sich selbst bejaht, und die Einheit in der Totalität, die das ewige Band in allen Wandel der Formen bringt, macht das Wesen der Welt aus. Aus ihrem notwendigen Einssein geht die volle Geburt der Dinge hervor. In der allmählichen Verwirklichung des Bandes besteht der Fortschritt der Welt. Je höher die Stufen der Entwicklung, um so reiner enthüllt sich das Band. Als Einheit in der Allheit und als Allheit in

der Einheit bejaht sich das Ewige in den Dingen. In der Schwere zeigt sich der Gott überall als Mittelpunkt, gibt er die Unendlichkeit seiner Natur ganz in der Gegenwart und in jedem Punkte kund, erscheint er als Einheit in der Allheit. Unmittelbare Beseelung ist es, wenn jeder Körper ohne sichtbare Ursache „gleichsam magischerweise" zum Zentrum bewegt wird. Im Lichtwesen ist das Ewige als Allheit in der Einheit überall gegenwärtig als Weltseele, in der die Allheit der Dinge aufgelöst ist. „Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen." Durch die Schwere sind die Dinge äußerlich eins; im Lichtwesen, dem Lebensblick im allgegenwärtigen Zentrum der Natur, sind sie es in einem inneren Mittelpunkt.

Hier ragt das Ewige in die Zeit. Schon in den einzelnen materiellen Erscheinungen des Lichtwesens scheint die Zeit ausgelöscht: im Klang, im Licht. Überall entfaltet es die in ihm gegenwärtige Ewigkeit und bringt die ewige Wahrheit der Dinge zur Erscheinung. Das Lichtwesen ist die Lichtwelt selber, das verbindende Medium des Geisterreichs; sein Prinzip ist in jener allgemeinen Seele erkennbar. Die magische Welt, die Natur und Geisterwelt, verbindet das innerliche Leben der Dinge. Die Unendlichkeit der Dinge ist darin als Ewigkeit und Gegenwart gesetzt. Dies Lichtwesen — und hier zeigt sich, wie weit auch Schelling in seinem magischen Idealismus von allem Obskurismus ist — will er mit Plato die allseitige Weisheit, die königliche Seele des Ganzen nennen. Das Dunkel der Schwere und die ewige Lichtwelt sind hier — weit über alle wissenschaftliche Begriffsbildung hinaus — Gefühlssymbole, Sinnbilder seines Weltempfindens geworden. Aus den Dingen selber leuchtet die Lichtwelt auf, ihr Sinn, ihre Ewigkeit und verbindet alle Wesen und Dinge. In den Metallen, Steinen ruht sie als tiefverschlossenes Feuer. Das Lichtwesen strebt, die Knospe in den Dingen zu entfalten, um sich selbst anzuschauen. Die produktive Natur bildet eine stetige Lebenskette, aus der das Lichtwesen oder innere Zentrum aufleuchtet. Das Leben des Organischen hängt an dieser Kette. In der Pflanze erscheint zuerst die Liebe

zum Licht; das Band der Schwere lichtet sich. Das Band, die Idee selbst findet sich im Menschen und durchbricht das Verbundene. Hier, in der Vernunft, ist der heilige Sabbat der Natur.

Die zwei allmächtigen Prinzipien, aus denen das Naturleben hervorgeht, das Dunkel der Schwere und das Lichtwesen, sind so bis zum Menschen selber hinaufgeführt, und in ihrer symbolischen Bedeutung genommen sind sie ein Gleichnis in der Entwicklung des Geisterreichs. Kampf der dunklen Welt mit der Lichtwelt ist die Losung im Weltprozeß. Die Lichtwelt wird vollends zur Ideenwelt, zum Abbild des göttlichen Seins, zum einzig Reellen. Die erste Deutung, die er von seinem neuen Weltempfinden aus der ideellen Reihe des Weltprozesses gibt, ist ganz von platonischen Vorstellungen beherrscht und verrät den innersten Rhythmus seiner Gedanken.

Die „ewige Geburt der Dinge" zu deuten, ist sein ganzes Bestreben, er will den Schleier davon abziehen. Es ist im Kern keine theoretische Spekulation, sondern eine Metaphysik seiner persönlichen Wertgefühle, eine Metaphysik der Bestimmungen des Menschen. Wie verhält sich die endliche Welt zum Absoluten? Das Absolute ist Selbstanschauung, Selbsterkenntnis. Seine Selbstgestaltung ist Selbstobjektivierung. Sein Gegenbild ist die Idee. Im zeitlichen Prozeß der göttlichen Selbstoffenbarung entfaltet sich als das göttliche Gegenbild die Idee, „ein anderes Absolutes", das sich in die Lichtwelt und in die Ideenwelt entfaltet, in die Welt in Gott.

Uranfänglich ist also lauter reine Idealität und deren ewige Umwandlung in Realität. Alles ist absolut, ganz Seele, reine natura naturans. Woher kommt nun die Materie? Keine Besonderung, kein Dualismus, keine Emanation ist denkbar, ohne dem Begriff des Absoluten Eintrag zu tun. Nur Abfall ist durch die Freiheit des göttlichen Gegenbildes möglich, durch eigene Tat und Verschuldung wirklich. Der Abfall ist ewige intellektuelle Tat außer aller Zeit; darum gibt es für ihn keine genetische Erklärung. Fürsichsein als Ichheit ist Sündenfall. Das Urbildliche läßt sich in Kunst, Wissenschaft, sittlichem Tun versöhnt herab; so ist der Abfall ein Mittel der vollendeten Offenbarung. Rückkehr aus

der Sonnenferne ist das Ziel der Welt. Die Natur ist ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Differenzen zur Identität. Die Sinnenwelt löst sich auf in das Geisterreich. So zerbricht der ewige Klang alle Form, alle Individualität, alle Endlichkeit.

In der Welt der dunklen Schwere läßt er jetzt alles im Stich, Persönlichkeit, Individualität, Selbstheit. Er schaut nur nach dem einen Punkt, wo er das Ziel sieht, wo die alte göttliche Lichtwelt, die königliche Seele des Gottes aus dem Menschen immer wieder hervorbrechen muß, wo die ungeheure Lichtflut der ewigen Notwendigkeiten gleichsam die ganze Entwicklung der individuellen Bewußtseinswelt in den alleinen Urgrund der Identität zurücktreibt.

So ist der religiös erfaßte Platonismus über Spinozismus und Alleinheitslehre Herr geworden. Der Übergang der Identitätslehre in Religionsphilosophie ist vollzogen. Die Göttlichkeit des Alls ist in das innerliche, magische Leben der Dinge gerückt, in ihren Sinn, in die Idea, die Unendliches und Endliches bindet. Das Band soll zum Durchbruch kommen, die Lichtwelt soll das Endliche überwältigen.

In diesen Übergangsschriften Schellings von der natürlichen Alleinheitslehre zur Theosophie ist eine so seltsame, nächtliche Flucht aller Gedanken, wie sie keiner der eigentlichen Romantiker vollzogen hat. Alles ist preisgegeben. Die großen Eroberungen der Romantik in der objektiven Welt sind alle in den Wind geschlagen. Eine Künstlermetaphysik ist in unbedingter Weltabkehr durchgeführt. Mit einer stürmischen Unrast ist alles, was ihm noch Wert und Sinn zu haben scheint in Natur und Geschichte, in den Abgrund des Absoluten geflüchtet. Natur wird ihm ein verworrenes Scheinbild gefallener Geister. Alles sammelt sich in dem einen Problem: Geschichte Gottes, Leben Gottes. 1809 findet er den entscheidenden Gesichtspunkt.

Alle Rätsel, die er in der individuellen Welt nicht lösen konnte, sind nun Rätsel des Absoluten geworden. Seine kosmische Spekulation ist Theosophie. Indem er nun in die Tiefe des Absoluten forscht, stellen sich ihm die Probleme der Freiheit des Individuums, des Lebens wieder her, die er beim Übergang preisgegeben hat, und er sucht neue Aus-

gleiche. Aber er kommt aus dieser Spekulation nicht mehr ans Licht zurück.

1809 stirbt Caroline.

Im selben Jahre erscheint das letzte systematische Werk, das er selbst veröffentlicht hat, in dem er tiefsinnig den Standpunkt der ganzen noch jahrzehntelangen Spekulation seines Alters vorzeichnet: „mein System da hinausgeführt, wo es auf dem Wege der ersten Darstellung wirklich hinaus sollte". Die Wertungen sind dieselben, nur der Rhythmus der Gedanken ist völlig umgeschlagen. Statt Plato Jakob Böhme, statt der uranfänglichen Lichtwelt das Chaos, aus dem das Licht erst emporsteigt, statt des göttlichen, rein idealen Seins die Natur in Gott, aus der Gott selber erst im zeitlichen Prozeß sich offenbart. Die göttliche Ideenwelt, die breitet sich jetzt aus als göttliches Leben, als Geschichte Gottes; es ist nicht mehr Urwelt und Scheinwelt, sondern in Gott wird die Natur hineingenommen — sie wird Evolution in Gott.

In diesem System ist Schelling dem romantischen Geist am nächsten gekommen. Es ist der Höhepunkt der romantischen Fragestellung: die Idee der Entwicklung als Chaos und Licht, als Universalismus. Alle Möglichkeiten sind erfüllt. Des Künstlers Art ist auch Gottes Art. Im transzendentalen Idealismus fing sie im Bewußten an und endete im Bewußtlosen, jetzt geht sie vom Chaos zum Licht.

Dies findet dann seine innerste Ausbildung im System der Mythologie und Offenbarung. Die göttlichen Potenzen selber werden erfaßt im magischen Idealismus. Der Naturprozeß wiederholt sich im Bewußtsein. Der Klang der Dinge ist nun das reale Leben göttlicher Potenzen in ihnen. Schelling hat den theogonischen Prozeß erfaßt: den Grund alles Leids, den Sieg und die Erlösung. So kommt er zur Begründung der positiven Philosophie.

Schelling steht nun vor dem letzten, großen Problem vom Rätsel Gottes. Denn das Absolute, das sich in diesem Weltkampf des Lichts und der Schwere entfaltet, ist ja Gott selber. All diese Kämpfe sind also im Wesen Gottes. Was bedeuten sie im göttlichen Leben? Wie ist die Natur in Gott?

Schon im Identitätssystem war angedeutet, daß die Natur der Grund des Absoluten ist. Schon in den Begriff der Indifferenz war das Zugleich aller Gegensätze aufgenommen. Es ist nichts außer dem göttlichen Leben. Also ist die Geschichte des Unendlichen die Geschichte Gottes. Der Platonismus reicht hier nicht mehr aus. Es gilt vom Leben Gottes aus die ganze Entwicklung des Alls, die Kämpfe, die Bestimmungen und Werte zu deuten, auch das Dunkel, die Schwere, die Sünde als notwendige Entwicklung zu zeigen. Und dann die letzte Frage: ist Gott nur diese eherne Notwendigkeit, die sich nach ihren blinden Gesetzen erfüllt; ist er ein Allgott im toten Sinn des Spinoza? Ist er nicht eine Persönlichkeit, der Freiheit mächtig, die Liebe selber? Der Urgrund der Welt ginge dann über alles Denken hinaus. Der Rationalismus müßte zerbrechen. Der vernünftige Wille ist noch aus dem cogito ergo sum zu begreifen, der unergründliche Wille der Liebe nicht mehr. Jahrzehntelang sann Schelling über dies Problem. Ihm unbewußt senkte sich sein Gedankenleben jetzt eigentlich erst, nachdem die Schule so lang schon zerstreut war, in romantische Regionen hinab; jetzt erst nähert sich seine Philosophie einem romantischen Fundament.

Dies Fundament aber hat Jahrzehnte früher schon Friedrich Schlegel gesucht und zum Teil ausgeführt.

Die Romantik deutet ihre Welt, die Werte treten in die eroberten Provinzen des Wissens, Schauens, Bildens. Sie strömen herauf mit allem Hunger nach Leben, mit dem brennenden Drang, nun endlich das Leben selber zu erreichen, seine Quelle, seinen Sinn. Es sind lauter Gefühle, und all diese Gefühle sind nur ein Hunger nach Wissen, nach erkanntem Leben, nach lichtgewordenem Chaos. Alle Romantiker empfanden, fühlten: es ist eine Einheit da, ein einheitliches Sein, das allem erst Sinn und Bewegung gibt. Es ist nicht in den Dingen; es ist überhaupt nicht in einem äußeren Sein, es ist ein Ewiges, Göttliches. Es ist in genetischer Entwicklung nicht zu fassen. Es ist mehr als alles, was sich in der Unrast der zeitlichen Bewegungen erschöpft, es ist nicht in der Form der Dinge. Das wahrhaft Wirksame ist es, die Flut selber ist es, die immerfort gesteigerte Gestalten strömt. Es schließt sich nur ein in Gestalt und Sein, durch

alles hindurchgehend, in nichts bleibend, ewig ringend, nie besiegt, bis es endlich wieder hindurchbricht in die ewige Freiheit, „eine stets unüberwundene Kraft, die alle Form, in die sie sich eingeschlossen, immer selbst wieder verzehrt, also aus jeder wieder als Phönix aufersteht und durch Flammentod sich verklärt".

Im Äußeren ist es nicht zu erfassen, nur intuitiv, und doch muß es ans helle Licht der Gedanken. Das Gefühl ist ein Hunger nach Wissen; es darf nicht beim „Schnappen" bleiben. Es muß hell werden; vom äußersten Punkt am Ufer des Wissens muß man es kennen und erreichen können. Es gilt, die Mystik wissenschaftlich zu begründen, die Theosophie zur Erkenntnis zu erheben. Das empirische Erfahren, der Drang, durch alle Philosophie nur „Dasein zu enthüllen", wächst, indem er sich auf das innerste Wesen, auf die durch magische Lichtwelt, durch die theogonistischen Kräfte des Geisterreichs verbundenen Zusammenhänge des Alls, auf den offenbarten Gott selber richtet, zu einer solchen überragenden Bedeutung an, daß dies empirische Erfahren, dies Bewußtsein der Realität alles Idealen, der Idealität alles Realen als Letztes und Höchstes unsrer geistigen Erfahrung überhaupt erscheint, als Fundament alles Denkens, als eine über die Tragweite des bloß logischen Seins weit hinausgehobene Gewißheit. Es ist das ganze Bestreben der romantischen Metaphysik, dies empirische Datum als ein philosophisches zu erfassen, dies Erfahren des eigentlich realen Seins in seine Bedeutung einzusetzen.

Die romantische Philosophie geht auf eine Zerstörung der Idee. Denken und kontemplative Wissenschaft bewegen sich immer wieder in Ideen. Der Antrieb zur Umkehr muß praktisch sein, religiös, das Verlangen nach dem Göttlichen, nach der Seligkeit. In der „zeitlichen Zeit" ist sie nicht zu finden; „die kaut sich immer wieder, ist zielloses Entstehen und Vergehen, das drehende Rad, das nicht vorwärts kommt". Alle aber wandten sich von dem bloßen Glaubensstandpunkt ab, vom Dualismus Jacobis, und wollten die Tatsache der Existenz des gewußten Daseins auch philosophisch, gedanklich durchdringen. Die gesamte romantische Metaphysik sucht einen Naturalismus des Ideellen zu begründen. Sie empfinden alle, daß in Kunst und Wissenschaft nur eine „negative Selig-

keit" zu erreichen ist, daß, was hier ergriffen wird, immer nur das Bild und die Idee des Göttlichen, nicht dies selber in seiner Wirklichkeit und Wahrheit ist, daß hier die Seele nur ein ideelles, kein wirkliches Verhältnis zu Gott erreicht. Der Gottesbegriff aller rationalistischen Philosophie bleibt leer und negativ; das Ich weicht dem allein wahren Prinzip. „Das wahrhaft Seiende ist erst das, was außer der Idee nicht die Idee ist, sondern mehr als diese ist (κρέττιον τοῦ λόγου)", der existierende, wirkliche, persönliche Gott, der Herr des Seins über dem Sein.

Nur der Mittelpunkt ist verschieden. Novalis und Friedrich Schlegel wandten sich von dem, was in den Netzen des Verstandes liegt, von vornherein ab. Sie wollten unmittelbar zur Existenz, zum Sein vordringen. Schelling richtete — aber Jahrzehnte später — den Blick auf den Übergang, auf das Verhältnis von Rationalismus, Mystik, Empirismus. Bei ihm wird darum die philosophische Bedeutung dieser Gedankenwendung am deutlichsten. Er durchschaut am klarsten die prinzipielle Wendung, die das romantische Denken genommen hatte. Er war der letzte, der dem Problem gegenübertrat, und weil er der philosophisch tiefste war, ist ihm der Ruhm geblieben.

Im Rhythmus des Denkens ist Schelling von je romantisch, wenn auch der junge es nicht in der Materie des Denkens ist. Jede Wissenschaft strebt nach völliger Übereinstimmung des Gedankens mit dem Objekt. Dies Ziel wäre ohne wirkliche Identität beider absolut unerreichbar. Also gibt es diese Identität, sagt Schelling, und sie ist die Voraussetzung jeder Wissenschaft. Mit diesen Gedanken begründete er die Erforschung der objektiven Welt. Das sichtbare Universum ist die aufgeschlossene Ideenwelt, das Bild des göttlichen Wissens, und wird erfaßt im Werden, in der Genesis.

Jetzt wird es ein getrübtes Bild. Das göttliche Wissen ist im Wechsel der Sichtbarkeiten nicht abzulesen. Es wird erfaßt im wandellosen Sein, im ruhenden Substrat der Erscheinung: im Urwissen selbst. Historische und relative Philosophie reichen dahin nicht, nur Mathematik und absolute Philosophie, Mystik. Sie allein sind reine Vernunftwissenschaften. Ihr Objekt ist das Urwissen selbst oder sein universales Abbild. Das

Urbild sind die Ideen. Das Abbild ist die Identität in allem erscheinenden Sein und aller Tätigkeit: das ist Raum und Zeit. Die mathematischen Formen sind in diesen Anschauungsarten gegründet. Sie sind Symbole der Ideen. Die Philosophie allein kann sie enträtseln und deuten. Sie ist die Grundlage aller Wissenschaft.

Grund und Ziel sind im Wesen eins, dort unentwickelt, hier entwickelt. In der Natur ist die wie in einem Samen notwendig enthaltene Einheit; durch Scheidung der Kräfte wird sie entfaltet. Die Natur in Gott soll ohne Rest aufgelöst werden in Gottheit. Der dunkle Wille und der offenbare Wille, die beide die Kräfte vor und nach der Scheidung vereinen, sind eins, „das allerinnerste Band der Kräfte". Es löst sich nur in stufenweiser Entfaltung, bei jedem Grad der Scheidung in neues Wesen. In der höchsten geht das allerinnerste Zentrum auf, im Universalwillen. Der Eigenwille der Kreatur ist der dunkle Wille. In der bloßen Natur ist der dunkle Wille an den Universalwillen gebunden als blindes Werkzeug. Die Fessel des Naturgesetzes wird durch das Bewußtsein gelöst; im Menschen ist der Scheidepunkt, die Möglichkeit des Bösen. Freiheit, in Geistigkeit erhobene Selbstheit ist Persönlichkeit.

Alles soll offenbar, entschieden werden, jedes in seinem Gegensatz. Natur ist Eigenwille; das Irrationale, Zufällige verrät Freiheit, geistigen Eigenwillen, Selbstheit. Wille zu dieser bestimmten Lebensart ist Basis.

Alles im Leben ist Widerstreit und Kampf. Aus der Finsternis quillt die Geburt des Lichts, aus dem dunklen Grund des Bösen die Geburt des lichten Geistes. Die Geburt des Lichtes ist das Reich der Natur, die Geburt des Geistes das der Geschichte. Der Geist der Liebe setzt Licht und Geist den finsteren Prinzipien entgegen.

In Natur und Geschichte sind dieselben Perioden der Schöpfung: Menschwerdung des dunklen Willens in der Natur, des Urwillens in der Geschichte.

Grundwollen ist die Basis aller Wesenheit. Das Böse ist intelligible Tat. In ihr ergreift der Mensch vor allem Leben und aller Zeit sein Los. Er handelt im individuellen Leben nicht mehr selbst, sondern der

gute oder böse Geist in ihm, und doch bleibt die Freiheit immer gefordert, ist im intelligiblen Charakter als unzerstörbare Forderung mit gesetzt.

Gott ist die absolute Persönlichkeit. Zur Persönlichkeit gehören: Basis und Existenz, Natur und Geist, reales und ideales Prinzip — zwei gleich ewige Anfänge: Wille des Grundes, Wille der Liebe — Naturdrang, Bewußtsein. Darum ist in der Natur nicht lautere reine Vernunft, sondern das Irrationale: Persönlichkeit und Geist. Die Natur ist Gottes Idee, in der er sich ideal verwirklicht.

Die Basis muß unterworfen, der Grund der Existenz muß in Gewalt genommen werden. Darin liegt die Ohnmacht und tiefe Melancholie aller Natur. Die Liebe ist das Höchste, die Vereinigung durch Tod nach Überwindung aller Gegensätze, die absolute Persönlichkeit oder Liebe Gottes ist das Ziel. Der Urgrund der Welt ist dunkler, grundloser Wille. Dieser Wille ist aber im Wesen selber Vernunft. —

Schelling hat die ganze Nachtwelt der Romantik, das Unbewußte, das Chaos im weitesten Sinn zum Ursprung des Geistes, zur Natur in Gott gemacht, und um diese soviel weiter gewordene Welt schlingt er das alte Band der Identität.

In der Freiheitslehre steht die rationale Philosophie auf ihrem äußersten Posten. Die romantische Antinomie des Bewußtlosen und Bewußten, des naturblinden Willens und der geisterleuchteten Vernunft, des Unendlichen und des Ewigen war im einzelnen nicht lösbar. Nur Manifestationen drangen herauf. So ließ Schelling in der unergründlichen Tiefe des Absoluten selber Gott sich erzeugen aus seinem Grund und faßte so in einem allumfassenden Symbol seinen Glauben an die Vernünftigkeit des Bewußtlosen, an die Geistigkeit des Naturlebens. Restlos löst sich der chaotische Urgrund, die dunkle Welt endlicher Formen und Beschränkungen in die Lichtwelt auf.

Im transzendentalen Idealismus war derselbe Kampf, derselbe Glaube, dort war er im Wunder der Kunst bekräftigt. Was Schelling dort in der Bewußtseinswelt nur in einem Phänomen bezeugt fand, erforscht er nun in seinem tiefsten Grund. Die Göttlichkeit des Alls will er aus dem Wesen Gottes selber erweisen.

Die Individualität, die Persönlichkeit ist nicht gerettet. Sie hat keine positive Funktion in diesem Weltprozeß. Sie ist die Basis der Wesen; aber der einzige Sinn des Lebens besteht darin, sie zu unterwerfen, in die Gewalt zu nehmen; sie ist der Grund der tiefen Melancholie des Daseins. Das Leben ist nicht gerettet. Alles Leben ist nur durch Gegensätze. Diese Lösung des Rätsels muß in einer tiefen Verzweiflung enden.

Der Riesenkampf von Geist und Natur, den Schelling in all seiner Philosophie erforscht, ist hier ins Wesen Gottes selber gekommen. Es ist ein ewiges Sein, aber dies ist ein ewiges Werden zugleich, eine Folge göttlicher Lebenszustände und Offenbarungsperioden und somit eine Dualität in Gott.

Das romantische Denken war im Abgrund der göttlichen Gnade angelangt.

Viele streckten die Waffen, manche gingen in feiger Flucht aus dem Kampf, müde geworden, zuchtlos geworden, als Schwärmer und bequeme Visionäre Gottes. Aber bei den Führern war dies Zurückgehen zum alten persönlichen Gott kein einfaches Zurückziehen, kein Untertauchen in den Schoß der göttlichen Barmherzigkeit. Gerade in der letzten Ausbildung der romantischen Gottesvorstellung, durch die sie fähig wurde, auch dem christlichen Glauben gerecht zu werden, ist eine ihrer echtesten Gedankenbildungen. Es ist eine notwendige Wendung der romantischen Philosophie, und wohl konnte der alte Schelling sagen (von seiner Aneignung des Christentums): „Es gehört ein gewisser Mut des Denkens dazu, dieses Verhältnis mit ganzer Kraft festzuhalten, wie eine Zuversicht des Herzens dazu gehört, es sich anzueignen." Mit dieser Wendung kommt das spezifisch romantische Denken zu einem gewissen Abschluß. Die Glaubenssätze des romantischen Idealismus werden nicht verlassen, sondern im Gegenteil, sie erhalten ihre tiefste Begründung, ihre tiefste Sicherheit, indem der Blick sich richtet auf die Persönlichkeit Gottes, auf das Freiheitssystem, indem sie zum Entwicklungsgesetz des theogonischen Prozesses selber werden.

Auf das innerste göttliche Sein der Dinge ist der Blick gerichtet. Die Philosophie ist Schauen. Sie hat nur noch Ein Problem: die große Tatsache der Welt und ihre Rückkehr zu Gott. Sie will aber nicht einem „bloßen Glauben" sich hingeben. Sie will nicht die moralische Weltordnung oder unsre Bestimmung durch logische Schlüsse auf Gott begründen. Gott ist die große Tatsache der Welt, der Gegenstand unserer unmittelbaren Erfahrung, ihr einziger Gegenstand. Denken und Schauen soll sich in ihm vollenden und versöhnen. Ein lichtgewordner Glaube an ihn soll begründet werden. Hier kehrt, im tiefsten Problem des menschlichen Denkens, die romantische Forderung noch einmal wieder.

Es soll eine philosophische Religion begründet werden, eine letzte endgültige Versöhnung von Glauben und Wissenschaft, Vernunft und Offenbarung, Natur und Geist; ein religiöser Empirismus. Das romantische Denken will wirkliches, unmittelbares Erlebnis des Göttlichen, und es will dies in der Lichthelle des Geistes selber.

Die philosophische Religion soll im Geist der hohen Kunst geschaffen werden. Schelling hat das ausgesprochen. Die bedeutendste Ausführung der philosophischen Religion, die im romantischen Geist unternommen wurde, ist die Religionsphilosophie Schellings. Wir besitzen sie nur in den aus dem Nachlaß veröffentlichten, zum Teil schon tief vom Alter durchfurchten Ausarbeitungen. Ihre Grundlegung fällt in die Schriften von 1809—1817, es ist seine positive, seine geschichtliche Philosophie. Die Vernunftwissenschaft treibt über sich selbst hinaus. Der Antrieb ist religiös; Natur und positive Philosophie verhalten sich wie Gesetz und Evangelium, Natur und Geist. Es handelt sich zum letztenmal um die großen Tatsachen der Welt. Nur noch auf die innersten, magisch zu erfassenden Zusammenhänge ist der Blick gerichtet.

Die Theosophie bedeutet den Wendepunkt und die Krise der Romantik. Im Problem Gottes sammelt sich noch einmal ihr spezifischer Geist. Ein neuer Begriff von der Persönlichkeit Gottes wird geschaffen. Von hier aus gehen dann die rückläufigen Bewegungen aus, die noch ganz unerhellt sind. Sie gehen nach Magie und Mystik, nach dem Katholizismus. An der Wende steht die Gottesvorstellung.

Es ist die alte Flut der immer gesteigerten Gestalten, des immer über sich selber emporsteigenden Lebens, der Gang vom Dunkel zum Licht, von Natur zum Geist, vom blinden Sein zur Lichthelle des göttlich erleuchteten Bewußtseins, der erfaßt werden soll. Die Romantik gibt ihre letzte Deutung dieses Entwicklungsgangs. Ihr Ziel und ihre Sehnsucht war eingegangen in Gott, und was im Leben ihr selber nicht gelang, wurde im göttlichen Leben als die ewig vollbrachte Entwicklung erfaßt. Auch Gott hat eine Vergangenheit. Dies ist das tiefste Symbol des romantischen Glaubens. Der Gott, der seine Natur überwunden hat,

hat seinen Pan, den magischen Naturgott überwunden. Die Natur soll „moralisch" werden. Der Mensch soll ihr Erlöser sein. Der Gott, der Mensch wird, erlöst die Natur.

Aller Pantheismus ist verschwunden. Es ist nicht mehr das göttliche Sein, das durch absolute Freiheit den unbegrenzten Drang nach Sein in sich löst und nun die Kräfte seiner eigenen Natur, seiner Nacht- und Lichtwelt nach ihren ewigen Gesetzen walten lassen muß. Das ist nur der Untergrund, der Urgrund, aus dem die absolut freie Persönlichkeit Gottes, seine Liebe, seine offenbarte Herrlichkeit steigt.

Der Glaube an einen persönlichen Gott, an die Erlösungstat Christi, an seine verborgene Mitwirkung im ganzen Weltgeschehen, ist philosophische Gewißheit geworden. Es ist nur ein Weg, wie der persönliche Gott, wie Christus, die hohe Freundesgestalt der Romantik, in das System der romantischen Philosophie eingegangen ist.

Es ist bei Friedrich Schlegel und Schelling merkwürdig gleich erfaßt.

Schelling hatte einen Urwiderspruch in Gott angenommen; ein unermeßliches Feuer, durch das alles Leben hindurch muß, eine unbegrenzte Sucht nach Sein, einen blinden Willen, der im ewigen Sein und Nichtsein sich erlösen will. Daher alle Angst, alle tiefe Melancholie des Daseins.

Wenn im göttlichen Sein dieser Drang gelöst wird, geht alles Entstehen und alles Dasein durch immer erneute Entzweiung und Versöhnung seinen Entwicklungsgang. Es ist kein Aufhören, keine Ruhe; der sich aufzehrende Streit, die Räder des Geschehens, des Werdens stehen nimmer still. Notwendigkeit der Entwicklung aus den Grundkräften, dies war ja der große Gedanke der idealistischen Philosophie: das Entwicklungsgesetz Fichtes, die Potenzlehre Schellings, dann in äußerster Fortbildung die Methode Hegels. Das rastlose Vorwärts, die Wirklichkeiten, die in einem erhöhten Sein immer als Möglichkeiten aufgenommen werden, die Objektivierungen, über die sich immer das Subjektive emporschwingt — es war kein Ende und kein Stillstand.

Das romantische Denken hat diesen rastlosen Rädergang immer zu

hemmen gesucht. Die immer fortstrebende Bewegung war abgeleitet im Kreislauf des Naturgeschehens, war zur Ruhe gebracht im künstlerischen Erlebnis, war ausgelöscht im mystischen Schauen. Aber so tief war die Idee des Werdens, der nie zu erschöpfenden Möglichkeiten im romantischen Geist angelegt, daß er immer wieder unter dem eben erreichten Stillstand den Quell neuer Bewegung aufgraben mußte. Je mehr er sich mystisch dem inneren Sinn des Geschehens hingeben wollte, um so gewisser traf er den alten bekannten Zwiespalt, um so notwendiger und gewaltiger waren dessen Spannungen geworden. Der Zwiespalt der dynamischen Kräfte kam als Zwiespalt der Ideen, kam als Zwiespalt des göttlichen Seins wieder. Die Antinomien der Natur kamen als Antinomien des Geistes, als Antinomien Gottes wieder.

Je tiefer der Geist drang, um so tiefer sah er die Tragik des Lebens gegründet. Gottes Leben selber war nur als eine mystisch unergründliche Tragödie erkennbar, und wer nach Schellings tiefsinniger Abwehr dies Ausgehen von einem Urwiderspruch tadeln möchte, handelt nicht klüger als jener, „der von der Tragödie meinte, nach solchem Anfang könne es nur auf ein schreckliches Ende, auf grausame Taten und blutige Ereignisse hinauslaufen, da es eben die Meinung ist, daß es darauf hinausgehe".

Die Notwendigkeit eines solchen, in den Widerspruch und den Zwiespalt der Grundkräfte blind immer weiter getriebenen Lebens ängstete von je den romantischen Geist. Müde geworden im Ausdenken dieser Entwicklungsnotwendigkeit, suchte er Ruhe im mystischen Schauen, im Erfassen des wandellosen Seins.

Hier ist nun der Weg, wo Gott selber, der alte Gott, der wohltätige, wundenheilende Christ einherkommt als der Retter, die Entwicklung hemmt, die Ruhe in die Entwicklung bringt. Es sind tiefe und echt romantische Gedankengänge, in denen die alte Sehnsucht nach Universalität ihre religiöse Begründung erhält, in denen eben dadurch die Notwendigkeit eines persönlichen Gottesglaubens auch philosophisch erkannt wird. Alles Unentschiedene muß entschieden werden, alles Verborgene

muß offenbar werden, und die Früchte müssen alle reifen. Es ist tief im göttlichen Weltplan angelegt, daß alle Möglichkeiten sich entfalten sollen.

Es gibt eine wohltätige, befreiende, hilfreiche Macht in der Welt, der alles Leben heilig ist, die allen Möglichkeiten des Lebens, wie spät auch immer, wie verborgen auch immer, dennoch ihre Reifezeit gewährt. Totalität der Lebensentwicklung ist der Sinn des Weltplans, alles geht aufwärts in stillem Gang und der Weltenfrühling vergeht nicht, ehe die fruchtbaren Keime alle aus der Erde gekommen sind.

So waltet Gott durch die Geschichte des Lebens. So ist das Gesetz seiner eigenen Offenbarung. Dies allein ist das Positive in der Welt. Alle Offenbarung ist Tatsache, ist Leben und Wirklichkeit. Man kann sie nicht begreifen, ehe sie geschehen ist; kein Begriff, kein logisch notwendiges Geschehen reicht bis zu diesem Empirischen des Daseins. So ist es durch den ewigen Ratschluß der Schöpfung. Keine Vernunftwissenschaft kann die Formen der Existenz unter den Arten und Stufen des Seins, des logischen Weltinhalts finden, die als die Möglichkeiten in Gott ruhen. In diesem Sinn begründet Schelling seine positive Philosophie, und der Blick ist, des göttlichen Daseins gewiß, vor allem auf das Wirken der wohltätigen, still vorwärtsführenden Macht gerichtet.

Und von solchen Stimmungen aus übersieht er nun zum letztenmal die Entwicklung der Natur und des Geistes. Es ist die alte Entwicklung, die so oft wiederkehrt — nun ganz von innen gesehen, als Offenbarung Gottes, als theogonischer Prozeß — nicht mehr die Stufenfolge der Kräfte, auch nicht mehr die der Ideen, sondern die der realen göttlichen Potenzen selber, die darin wirksam sind. Jede Kraft ist ein Stück Gottes, jede Idee eine Offenbarung im göttlichen Werdeprozeß.

Zuerst muß Gott seine Natur, seine Notwendigkeit offenbaren, dies ergründet die Philosophie der Mythologie, dann seine absolute Persönlichkeit, dies die Philosophie der Offenbarung. In beiden ist keine Wahl und Willkür, keine subjektive Vorstellung. Gott ist Tatsache. Er wird erfahren und erlebt nach den Gesetzen und Stufenfolgen, durch die er sich selber hervorbringt. Der Naturprozeß, der im gemeinen Bewußt-

sein als objektives Weltbild erscheint, kehrt im religiösen Bewußtsein als mythologischer Prozeß wieder. Der ewige theogonische Prozeß, durch den Gott selber sich aus seiner ewigen Natur erzeugt, entfaltet sich somit als eine zeitliche Theogonie, die der Offenbarung — im engeren Sinn — vorausgeht als Geschichte der mythologischen Vorstellungen.

Durch Urakt der Freiheit hatte der Mensch sich vom göttlichen Sein gelöst; er stand vor der Wahl; er ging in den Naturprozeß zurück, der nun mit blinder Gewalt sein Bewußtsein beherrscht. So muß er die Natur noch einmal durchleben: im mythologischen Prozeß. Die Notwendigkeiten Gottes werden sein Glaube und sein religiöses Leben.

Aber diese mythologischen Vorstellungen sind keine Imaginationen, sie sind die göttlichen Urpotenzen selber, die die natürliche Welt geschaffen haben, versinnlichte Gottheiten, nicht vergöttlichte Dinge. Sie sind die Dinge selber, nicht nur ihre Symbole und Bilder. Dem naturphilosophischen Bewußtsein erhellt sich der Stufengang der dynamischen Kräfte als Befreiungskampf des Geistes und seine Erhebung über das blinde materielle Sein, dem religiösen Bewußtsein als Befreiungskampf geistiger Götter, als ihr Gang durch Leid und Mühsal und ihre Erhebung über die materiellen Götter des blinden Seins.

Erst herrschen die astralen Religionen, das Göttliche in der Potenz des grenzenlosen Außersichseins. Dann, parallel dem Entstehen der Materie, der Welt des geteilten, abgestuften Seins, kommt die Herrschaft der weiblich mütterlichen Gottheit. Es beginnt die Götterfolge, die Geschichte der Göttergeschlechter, die eigentliche Mythologie. Ihr Grundthema ist die Fortschreitung von den materiellen, rohen, blindgewaltigen Göttern, den Herrschern der chaotischen, ihre Geburten immer wieder verschlingenden Zeit, zu den geistigen, befreienden, die durch Not und Kampf ihre Gottheit tatkräftig sich erwerben müssen und in denen zum erstenmal jene wohltätige, die Entwicklung lenkende Macht im religiösen Bewußtsein erscheint. So im Gedankenmythos vom leidenden und sterbenden, wieder auferstandenen und triumphierenden Gott in Ägypten.

Wie der Naturprozeß im Menschen, so vollendet und durchschaut sich der mythologische Prozeß im religiösen Bewußtsein der Hellenen. Das

Geheimnis aller Mythologie enthüllt sich in den Mysterien, und da erscheint die wohltätige Macht als Dionysos, als holder, wahrhaft befreiender, als der günstige Gott, der Gott des geteilten Seins, der freien Mannigfaltigkeit der Dinge, der Entfaltung, des Wachstums, der Lebensfülle. Die Geschichte dieses Gottes, der dem hellenischen Bewußtsein in dreifacher Gestalt erscheint, seiner Leiden und Erlösungen, und der damit verknüpfte Mythos der Demeter und Persephone steht im Mittelpunkt der eleusinischen Mysterien. In dieser dionysischen Trias und ihren verschlungenen Schicksalen durchschaut das mythologische Bewußtsein seine eigenen Bildungen, den Sündenfall des menschlichen Geistes, seine Rückkehr in den dunklen Naturgrund, die Notwendigkeit seiner Erlösung. Die Rätsel des Lebens werden licht in den Visionen dieser gottestrunkenen Feier, in den Reinigungen und Läuterungen dieses mystischen Gotterlebens.

Die Kräfte der Weltentstehung sind keine anderen als die in den Mysterien erschauten; das Schicksal des dreifachen Gottes ist nur ihr Gleichnis, ja, es enthält die Welterzeugungsursachen in sich. Die Seele wird ruhig in dieser Feier. Wer kann noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große Schicksal des Ganzen und den unausweichlichen Weg gesehen, den der Gott selbst wandelte zur Herrlichkeit?

Und Dionysos ist der Zukunftsgott. Hoffnung eines glücklichen, goldenen Zeitalters am Ende der Tage, einer neuen menschheitserlösenden Religion erfüllt die Herzen der zu seinem Dienste Versammelten.

Die dionysische Höhe der hellenischen Mythologie entspricht der Schöpfung des Menschen im Naturprozeß. So erscheint auf der Höhe des geistigen Polytheismus die wohltätige Gottheit selber noch nicht in ihrem tiefsten Wesen sichtbar, sondern wie die Sonne, die den Blinden erwärmt, aber nicht von ihm gesehen wird. Denn in Wahrheit ist diese Macht nichts anderes als die Gottheit Christi, er ist der wundenheilende und befreiende Gott. Das göttliche Leben selber kommt mit ihm in die gottfremde Menschheit und weist ihr den Heimweg zum alleinigen Dasein. In aller weltgeschichtlichen Offen-

barung ist Christus gegenwärtig als ein verborgener Helfer und Lenker. Die Zeit unserer Welt ist eine der äonischen Zeiten, der erfüllten, ewigen; ihr Anfang ist Christus, und ihr Ende und Ziel ist seine volle Gegenwart; er ist die zweite demiurgische Potenz, die den in sich verschlossenen Drang zur Wirklichkeit erst entfaltet hat, das ordnende, gestaltende Prinzip in der Weltschöpfung, das überwindende und erhebende, aufwärts leitende, das im mythologischen Bewußtsein als der zweite Gott, im naturphilosophischen Bewußtsein als zweite Potenz, in der Offenbarung als Christus erscheint. Seine Geschichte, seine göttliche und außergöttliche innerweltliche Präexistenz, seine Menschwerdung und Erlösungstat ist das große Thema der Offenbarungsphilosophie. Schon vor der Grundlegung der Welt und der „Katastrophe" durch die freie Willenstat des Geistes ist die Rettung und Erlösung der Abgefallenen beschlossen. Christus vollbringt sie. Er wirkt verborgen, bis die Zeit erfüllt ist; dann entäußert er sich seiner Göttlichkeit; in Knechtsgestalt opfert er sich an Stelle der Menschheit.

Der Mythus von Osiris und Dionysos, vom leidenden, gestorbenen und auferstandenen Gott ist nur dunkles Heidentum. Im Kampf des Lichtes mit dem Chaos und dem Naturgrund ist das Göttliche zum Sieg gebracht; aber noch muß das dunkle Prinzip immer fortwirken, der Satan als die Quelle unerschöpflicher Möglichkeiten, als das principium movens der Geschichte. „Wenn die Sachen kommen, verschwinden die bloßen Schatten derselben." In Christus stirbt die ganze kosmische Religion.

So schließt sich der Kreis. Der Mensch gewordene Gott befreit die Welt. Der Mensch ist der Erlöser des Menschen. Gottwerdung des Menschen ist zugleich Erlösung der Natur. Gott überwindet den Pan in sich, der Geist ringt sich los aus der Natur, der moralische Gott erhebt sich über den magischen Gott. Alles Dunkle wird hell, aber keines ohne das andere, das Licht kann nicht sein ohne das Dunkel, die göttliche Herrlichkeit nicht ohne den Satan; aus den Widerständen wächst der Reichtum der Kraft, nährt sich die Quelle unserer Möglichkeiten. Aus der Dunkelheit der Schatten kommt uns die Beseligung am Licht. An unsere Erbärmlichkeit ist unser Gotterleben gebunden, und nur

draußen fern in undenkbaren Zeiten ist die lautere Freiheit, wo alle Dinge gleich sind, ist das ewige Sein, zu dem Gott selber strebt, ist das Licht, das keinen Schatten mehr hat, ist das Nichts, in das wir doch all unsere Seligkeit träumen müssen.

So deutet der Geist der Romantik das Rätsel des Menschen und der Gottheit.

So weit man im Kreis des romantischen Denkens sich umschaut — und Romantik ist eine europäische Erscheinung — ist keine andere Lösung. Es ist kein Rückzug in ästhetische Schwärmerei oder Alleinheitsempfindung; aber auch kein einseitiger moralischer oder ästhetischer Idealismus. Natur und Liebe, Freiheit und Notwendigkeit sind in eins gesetzt. Daß sie zusammen gehören, sah auch schon Schiller und der klassische Rationalismus, aber die Elemente waren erfaßt nur im intellektuellen Bereich. Sie waren so weit auseinandergetrieben, daß im Sein selber keine Versöhnung war. Dort war das dem Menschen notwendig Naturbedingte, und dagegen stand die göttliche Freiheitswelt — hier sind in eins verschlungen Liebe und Chaos, Stückwerk und Vollendung.

Und so Gott selber! die großen Gesetze des Unbewußten, nach denen der Mensch leben und arbeiten kann und muß — die Stadt des Bewußten im grenzenlosen Meer — wohin der Blick reicht, findet er dieselben Gesetze, die in uns und in allem sind; und diese Gesetze gilt es zu enträtseln.

So ist die Romantik in ein Gebiet vorgedrungen, wo die logischen Gesetze nicht mehr gelten, wo Wahrheit im Sinn einer Beweisbarkeit nicht mehr möglich; denn die Grundforderung ist die Forderung des Wissens, und der Umkreis ist grenzenlos erweitert. Die Gesetze des Bewußtseins sind weit überschritten. Unbedingtheit soll herrschen, wo kaum mehr ein helles Schauen möglich ist. Die sichere Gesetzmäßigkeit des auf Kantischen Boden gestellten Zusammenhangs der Wissenschaften ist zerstört. Verwirrende Kräfte sind eingelassen.

Die Romantik glaubte, eine endgültige Lösung zu sehen, wo eben erst die neuen Forderungen sich erhoben. Sie hielt das ungeheure Meer, an dem sie angelangt war, für das der ewigen Wahrheit, und doch war

es für sie alle nur die letzte Zuflucht. Wie für die große letzte Generation der Aufklärung das Ideal der Humanität, so birgt für die Romantik der Gott Schellings, der ewig werdende, alle flüchtig und matt gewordenen Träume.

Jede große Zeit endet nun vielleicht damit, daß sie an ein grenzenloses Meer kommt, das sie als das der ewigen und letzten Wahrheit erkennt, und doch ist es ihr nur eine letzte Zuflucht, nur ein Grenzenloses, um darin ihre zerbrochenen Ideale zu versenken. Sie hat es selbst geschaffen; denn dies Meer ist doch nichts anderes als die große Flut, die emporkommen muß, wenn das innerliche Schaffen zum untersten Erdreich der Seele vorgedrungen ist, oder, wenn dies zuviel gesagt ist und nur in den ganz großen schöpferischen Zeiten eintritt, so hat doch jede große Zeit es gewiß lange schon gekannt, denn dann ist es nichts anderes als das heimatliche, uranfängliche Meer, von dem der Geist auszieht, um die Wahrheit zu erobern und das er nach den langen Fahrten über die Erdhälfte des bewußten und erkennbaren Daseins doch nur am andern Ufer von neuem erreicht. In das kosmische, unbewußte, unmittelbare Leben, aus dem sie gekommen sind, kehren die Gedanken zurück. Sie sind nun keine logische Gewißheit, sie sind viel mehr: sie sind Tatsachen des Lebens selber geworden. Dies ist gewiß die letzte Wahrheit, die es für die einzelnen Zeiten und Menschen geben kann, und es kommt nur auf die Deutung an, die der heimkehrende Geist seinem eigenen Erlebnis gibt.

Wie sollte die Arbeit erträglich sein, wenn der Geist wenigstens in den großen produktiven Menschen und Zeiten nicht das Vermögen hätte, sich selber durch dieses Meer eine Grenze seines Verlangens zu setzen? Es ist dies eine viel tiefere Erscheinung als die gewöhnliche Ermattung nach großer Arbeit, als die Waffenstreckung nach vielem Kampf, als das Zurücksinken in die Unmittelbarkeit des Empfindens. Alle Wissenschaft so gut wie alle Kunst kann im letzten Grund nur eine Deutung des unmittelbaren eigenen Lebens selber sein. Alle Gedanken, die sich auf das Ganze des Lebens beziehen, gehen aus einem in der untersten Seelenschicht angelegten unmittelbaren Grundverhältnis zum Leben her-

vor, und sie sind — für den einzelnen wie für eine ganze Zeit — mit dem Augenblick gültige und unverbrüchliche Wahrheiten, wo sie restlose Deutungen und Symbole dieser Gefühlswelt geworden sind. Die ganze Welt des Bewußtseins muß durchquert sein, ehe dem einzelnen das Dunkel seiner selbst hell geworden.

Die Romantik hat die beiden möglichen Deutungen gegeben, und beidemal ist es dies eigene Leben, das die Grenze setzte. Sie kam wie Odysseus in ihre Heimat zurück und erkannte sie nicht — und sie kam wie der Jüngling des Novalis zum Bild von Sais und erkannte die Geliebte, die längst Besessene und das eigene Leben selber als die Lösung.

Gedruckt in der Offizin W. Drugulin in Leipzig

Schriften deutſcher Denker des 18. Jahrhunderts und der Zeit der Romantik in Auswahl. Dieſelbe iſt ſo getroffen, daß ſie mit beſonderer Berückſichtigung des für heute Lebendigen einen einheitlichen Aufbau der Grundanſichten des Denkers verſucht und dadurch plaſtiſch ſeine Perſönlichkeit zeichnet.

J. Gottlieb Fichte. Ein Evangelium der Freiheit. In Auswahl herausgegeben von Dr. Max Rieß. Mit Porträt. Broſch. M. 3.—, in Leinen geb. M. 4.—, in Leder geb. M. 4.50

Joh. Joſeph Görres. In Auswahl herausgegeben von Dr. Franz Schultz. (Erſcheint 1907)

Johann Georg Hamann. Sibylliniſche Blätter des Magus. In Auswahl herausgegeben von Dr. Rudolf Unger. Mit Porträt. Broſch M. 2.—, in Leinen geb. M. 3.—, in Leder geb. M. 3.50

Joh. Gottfried Herder. Ideen. In Auswahl herausgegeben von Dr. Friedrich von der Leyen. Mit Porträt. Broſch. M. 2.—, in Leinen geb. M. 3.—, in Leder geb. M. 3.50

Wilhelm von Humboldt. Univerſalität. In Auswahl herausgegeben von Dr. Joh. Schubert. (Erſcheint 1907)

F. W. Schelling. Schöpferiſches Leben. In Auswahl herausgegeben von Lic. Emil Fuchs. (Erſcheint 1907)

Friedrich Schiller. Äſthetiſche Erziehung. In Auswahl herausgegeben von Alexander Freiherr von Gleichen-Rußwurm. Mit Porträt. Broſch. M. 2.—, in Leinen geb. M. 3.—, in Leder geb. M. 3.50

Friedrich Schlegel. Fragmente. In Auswahl herausgegeben von Dr. Friedrich von der Leyen. Mit Porträt. Broſch. M. 2.—, in Leinen gebunden M. 3.—, in Leder gebunden M. 3.50

Friedrich Schleiermacher. Harmonie. In Auswahl herausgegeben von Hermann Mulert. Mit Porträt. Broſch. M. 2.—, in Leinen geb. M. 3.—, in Leder geb. M. 3.50

Winckelmann und Leſſing. Klaſſiſche Schönheit. In Auswahl herausgegeben von Alexander Freiherr von Gleichen-Rußwurm. Mit zwei Porträts. Broſch. M. 2.—, in Leinen geb. M. 3.—, in Leder geb. M. 3.50

Marie Joachimi, Die Weltanschauung der deutschen Romantik. Brosch. M. 4.—, geb M. 5.—

Inhalt: Die literaturgeschichtliche Stellung der Romantik. Die Stellung der Romantik in der Philosophie. Die Gottheit. Das Universum. Die Menschheit. Die romantische Poesie. Das Genie. Kunstwerk und Kunstform.

Franz Deibel: Als ein Beitrag zur Weltanschauung Friedrich Schlegels ist das Buch Marie Joachimis eine kluge, gehaltvolle, die Kenntnis der Romantik fördernde Arbeit. In den scheinbar so widerspruchsreichen, verwogen paradoxen Spekulationen dieses ins Unendliche strebenden Geistes zeigt die Verfasserin die Kontinuität auf, rätselvolle Ideenbündel kennzeichnet sie als Segmente eines organischen Gedankenkreises. Durch scharfe Scheidung mehrerer Entwicklungsphasen in den Lehren und Anschauungen Schlegels bis 1800, durch eine klare, und eindringliche Darstellung seiner Zentrumslehre seines Versuches, Kunst, Philosophie, Religion, Natur, Geist, kurz alles aus einem gemeinsamen Mittelpunkt heraus zu erklären, gelangt sie zur Auflösung mancher von Haym behaupteten Widersprüche. Über dessen „Romantische Schule" führen ihre Entwicklungen vielfach ergänzend und berichtigend hinaus. Weil sie nicht gleich ihm mit einer selbstgeschaffenen Definition des „Romantischen" als Kommentar an die Beurteilung einzelner fragmentischer Aussprüche herangeht, kann sie Gutes und Neues vorbringen wie im Kapitel vom Wesen der romantischen Poesie oder in den für die schlegelsche Ästhetik aufschlußreichen Darlegungen über Kunstwerk und Kunstform, in denen man nur eine Erörterung der Romantheorie und ihrer bezeichnenden Wandlungen vermissen wird. (Literarisches Echo)

Karl Joël, Nietzsche und die Romantik. Brosch. M. 7.—, in Halbperg. geb. M. 9.—

Inhalt: Nietzsche und die Romantik. Schopenhauer und die Romantik. Nietzsche und die Antike.

Das im „fliegenden" Stil der Sturm- und Drangperiode glänzend geschriebene, geistvolle Buch des Baseler Philosophen steht fernab von jener Trockenheit wissenschaftlicher Arbeit, und liefert den glänzenden Beweis dafür, daß es eine pathetische Darstellung in Wort und Schrift gibt, die über den Vorwurf der Phrase erhaben ist, ja, daß die stimmungweckenden, stilistischen Mittel des Vortrages geradezu erforderlich sind und angewandt werden müssen, wo es sich um die wirkliche Verständigung mit dem Hörer oder Leser über Probleme handelt, die mit dem kalten Verstande allein nimmermehr erfaßt werden können. Zu diesen Gegenständen gehört Nietzsche nun einmal, und wahrlich, Joël versteht es, ihn in unseren Herzen aufleben zu lassen, und auch den Widerstrebenden zu gewinnen, ohne daß wir ihn irgendwie der Parteilichkeit für oder gegen seinen Helden bezichtigen dürften. Der Hauptteil des Buches trägt die gleiche Überschrift wie das ganze Werk und zeigt in der ersten Hälfte („Die Liebe und der Krieg") die grundsätzlichen Gegensätze, die Nietzsche von der weiblichen, dämmernden, gefühlsseligen Romantik scheiden, in der zweiten („Landschaft"), wie doch wieder der Philosoph mit seiner ganzen Eigenart in der Romantik wurzelt. Um es kurz zu sagen, Nietzsche hat die Romantik in sich selbst überwunden. (Literarisches Zentralblatt)

123702

LG.H
K583p

Author Kircher, Erwin

Title Philosophie der Romantik.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU